B1878
.L34
B89
2011

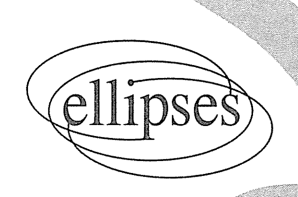
Vocabulaire de

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire de Descartes

Frédéric de Buzon
Professeur à l'université de Strasbourg

Denis Kambouchner
Professeur à l'université Paris-I



347556

ISBN 978-2-7298-6234-3
©Ellipses Édition Marketing S.A., 2011
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).
Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.fr

Sommaire

Descartes a légué à ses « neveux » une œuvre singulièrement compacte. À quelque chose près, ses publications se résument à quatre ouvrages : *Discours* et *Essais de la Méthode*, 1637 ; *Meditationes de Prima Philosophia*, 1641 (*Méditations Métaphysiques*, 1647) ; *Principia Philosophiae*, 1644 (*Les Principes de la Philosophie*, 1647) ; *Les Passions de l'âme*, 1649. De manière plus ou moins explicite, sans qu'on puisse parler d'une distribution préméditée, chacun de ces livres renvoie aux précédents et débouche sur les suivants. Ni « système », ni pur itinéraire intellectuel, la philosophie cartésienne se déploie néanmoins comme un dispositif on ne peut plus concerté, dont les subtilités doivent être longuement expérimentées.

On peut commencer à lire Descartes par n'importe quelle entrée – théorie de la science, métaphysique ou morale – et par n'importe quelle période : premières esquisses (jusqu'aux *Règles pour la direction de l'esprit*), œuvres majeures (jusqu'aux *Principes*) ou derniers écrits (à partir de 1645). Comme Descartes lui-même l'a toutefois souligné à maintes reprises, sa pensée précise ne se révélera qu'à la lecture la plus attentive et la plus persévérante. Qui veut s'informer sérieusement de cette pensée ne se contentera

donc pas d'aller voir les passages les plus célèbres, ni de parcourir le *Discours* et les premières *Méditations*. Il faudra faire tout le chemin de la *Première Méditation* à la *Sixième*; s'intéresser de près aux six ou sept séries d'*Objections et Réponses* publiées à leur suite ; considérer les additions des *Principes*, et les développements de la physique ; examiner l'homme décrit dans *Les Passions*, et pratiquer couramment la correspondance, où abondent les éclairages saisissants. Le traitement des questions de mathématique dans la *Géométrie*, ou, de manière plus accessible, dans les lettres à Élisabeth apportera également au philosophe de remarquables outils.

Le présent *Vocabulaire* s'efforce de présenter dans l'essentiel de leur complexité les principaux concepts cartésiens. Ces concepts forment autant de rubriques sous lesquelles on peut désigner en termes nets un ensemble d'innovations aussi déterminantes que réfléchies. En aucun cas cependant ces concepts ni ces innovations ne sont choses dont une définition scolaire pourrait faire le tour. Par sa profondeur d'élaboration, par la concision de ses exposés, par sa manière de se tenir sur la crête entre des options philosophiques plus sommaires, la pensée de Descartes défie encore l'interprétation, pour ne pas parler du résumé. Loin donc de prétendre avoir abordé toutes les questions, on se satisferait d'avoir ici donné l'idée de la puissance et de l'art déployés par cette pensée, sans manquer à en désigner les horizons les plus énigmatiques.

Âme (*anima*) et esprit (*mens*)

■ L'esprit ou âme raisonnable est dans l'homme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser », ce qui signifie a) qu'elle n'est jamais sans percevoir quelque chose, même si par la suite elle ne s'en souvient pas, et b) qu'elle est une et indivisible, la diversité des « façons de penser » (*modi cogitandi*) n'impliquant aucune division dans l'âme elle-même. Unie au corps humain, et, dans la première enfance, tout occupée aux choses qui intéressent le corps, cette âme, en tant que substance, est néanmoins capable de penser sans l'aide du corps et de subsister hors de son union avec lui. On doit donc la considérer comme immortelle.

■■ La révolution accomplie par Descartes en philosophie tient, pour toute une part, à sa réforme de la notion de l'âme. Dans la philosophie de l'École, l'âme humaine reste en premier lieu définie comme la « forme substantielle du corps », qui lui fait remplir toutes ses fonctions et accomplir tous ses mouvements. Dans la même tradition, l'*âme raisonnable*,

essentiellement constituée par l'intellect (*intellectus*), n'est qu'une partie (la seule partie séparable du corps) de cette âme humaine qui comporte en outre une partie *végétative* et une partie *sensitive*. Avec Descartes, l'âme perd tout rôle dans les fonctions de base de la vie (v. *Animal*). En outre, les fonctions auparavant rapportées à l'âme sensitive (sensations, imagination, passions, appétits, mouvements volontaires) sont désormais clairement subordonnées à l'entendement et à la volonté, facultés principales d'une âme raisonnable ou esprit qui n'est plus « une partie de l'âme, mais cette âme tout entière qui pense » (*V^{es} Rép.*, II, IV).

■■■ Dans la *Seconde Méditation*, juste après le moment du *Cogito*, le sujet pensant s'interroge sur sa propre nature et se souvient d'avoir considéré son âme comme une « chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu » à travers son corps. Ces représentations sont empruntées à des théories antiques, notamment épicurienne et stoïcienne : Descartes les rejette comme celle d'Aristote. Dès lors, le mot *anima*, trop chargé d'équivoques (cf. *V^{es} Rép.*, II, IV ; *à Mersenne*, 21 avril 1641, AT III, 362), disparaît du texte latin des *Méditations* au bénéfice de celui de *mens* (esprit) : « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) » (*Med. II*, AT IX, 21).

Dans les textes français, le privilège du mot *esprit* ne sera pas toujours respecté : comme le *Discours* (IV, AT VI, 33), la *Sixième Méditation* évoquera, en français, « ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis » (AT IX, 62) ; et le mot d'« âme » redeviendra le plus courant dans les *Principes*, dans les *Passions de l'âme* et dans quantité d'autres textes. De fait, il subsiste entre les deux termes une différence d'accent : l'usage du mot *esprit* met au premier plan les fonctions purement intellectuelles, celui d'*âme* celles du « sens » (sensation, affectivité) et de la volonté.

Animal

■ La physiologie cartésienne diffère de la plupart des précédentes en ce qu'elle dénie à l'âme toute fonction proprement vitale. L'animal en général, l'homme en particulier n'ont besoin de rien d'autre que du corps pour croître, se reproduire, se nourrir ou se déplacer. C'est ainsi qu'ils peuvent être considérés comme des *automates* ou des *machines naturelles* : les lois de la nature suffiront pour comprendre non seulement le fonctionnement des organismes vivants, mais aussi leur formation, et permettent une assimilation des machines naturelles aux machines artificielles. À la dernière page du *Traité de l'Homme*, après énumération des fonctions

vitales des animaux, Descartes écrit : « Je désire que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues » (AT XI, 202 ; voir aussi *Descr. du corps h.*, AT XI, 226).

■■ L'étude des animaux a été l'un des principaux objets de l'activité scientifique de Descartes. Elle doit beaucoup au legs des anatomistes du siècle précédent, à la pratique de la dissection, et à la récente découverte de la circulation du sang par W. Harvey (*De motu cordis*, 1628). À la différence de Harvey, Descartes ne conçoit pas le cœur comme une pompe : c'est la chaleur, le « feu sans lumière » qui s'y trouve entretenu qui explique le mouvement même du sang. Ce feu a exactement les mêmes propriétés physiques que celui qu'on rencontre dans la matière inerte. La digestion est agitation et filtration des « petites parties » des aliments. La respiration est un refroidissement du sang par l'air, qui le rend plus propre à un nouvel échauffement. Les divers organes internes agissent sur le « tempérament » du sang, et par là sur le fonctionnement du cœur, donc sur la formation et le mouvement des *esprits animaux*, « parties les plus subtiles du sang » qui circulent sans cesse dans le cerveau et dans les « petits tuyaux » des nerfs. Ce sont les « petits filets » des nerfs qui assurent le transport des impressions des sens

jusqu'au cerveau : selon ces diverses impressions, les esprits animaux se rendent du cerveau dans les nerfs des muscles pour y provoquer divers mouvements. L'animal agit ainsi toujours à la fois selon sa disposition interne et selon les impressions qui se communiquent à son cerveau. Après avoir exposé dans *L'Homme* l'essentiel de sa physiologie, Descartes s'est préoccupé de construire une embryologie, qui devait notamment mettre en relief la primauté du cœur dans le fonctionnement de l'animal. Ces travaux n'ont donné lieu à aucun traité achevé.

■■■ Certains philosophes du courant sceptique de la Renaissance (selon Descartes : Montaigne et Charron) voyaient entre les hommes et les animaux seulement des différences individuelles, et donc entre l'homme et l'animal moins une différence de nature qu'une différence de degré (*à Newcastle*, 23 nov. 1646, AT IV, 546). Descartes affirme au contraire une différence essentielle, liée à la présence ou à l'absence de pensée (*à Plempius pour Fromondus*, 5 oct. 1637 ; *IVes Rép.*, AT IX, 229), en particulier marquée par le fait que les bêtes ne disposent pas d'un langage propre à exprimer des idées. Il reviendra toutefois quelque peu sur cette affirmation, en indiquant (*à Morus*, 5 fév. 1649) que l'on ne peut réellement démontrer qu'il n'y a pas de pensée chez les bêtes.

Bon sens (*bona mens*)

Voir *Raison*, *Sagesse*.

Causes et effets

■ « La lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou bien, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin » (*I^res Rép.*, AT IX, 86). Cette disjonction oppose Dieu comme *première cause* aux créatures qui en sont des effets et oriente l'analyse de la causalité chez Descartes dans une double direction : la recherche de causes efficientes ou de raisons des effets dans la nature comme l'objet de la physique, et la conception de Dieu comme *cause de soi* (mais non comme *effet de soi*).

■■ Dans l'héritage scolastique issu de la conception aristotélicienne, Descartes rencontre la quadripartition classique de la notion de cause. Pour les commentateurs de la *Physique* d'Aristote, la connaissance complète d'une chose est obtenue lorsqu'on en détermine deux causes internes, la *forme* et la *matière*, et deux causes externes, l'*agent* et la *fin*. Il y a ainsi autant de causes, nommées respectivement cause formelle, cause matérielle, cause efficiente et cause finale. Pour Descartes, la causalité se réduit essentiellement à la cause efficiente, mais dans une conception fortement repensée où la cause est contemporaine à ses effets.

a) La cause *matérielle* est déjà dans le contexte aristotélicien pure passivité. Descartes note qu'Aristote lui-même l'omet dans une énumération des causes (*Seconds Analytiques*, II, 11, cité en *IVes Rép.*, AT IX, 187). En réalité, la matière n'est jamais, en tant que telle, une cause.

b) La cause *finale*, entendue comme fin du créateur, est rejetée par Descartes – à l'instar de nombreux savants et philosophes de son époque –, comme principe d'explication en sciences, au nom de l'impénétrabilité de toutes les fins de Dieu, conséquence de l'immensité et de l'incompréhensibilité de sa puissance (*Méd. IV*, AT IX, 44). La considération des causes finales, qui conserve peut-être un sens en morale (cf. *V^es Rép.*, IV, I ; *Principes*, III, 3), n'intervient jamais ni dans la physique générale, ni en particulier dans l'explication de la nature et de la genèse du vivant.

c) Descartes n'emploie la notion de cause formelle que dans la discussion de la désignation de Dieu comme *causa sui*, cause de soi (*IVes Rép.*, AT VII, 236-243, et *à* ***, AT V, 546). Cette cause est ici identifiée à l'essence entière de la chose. Elle est cependant conçue en analogie avec la cause efficiente : « À celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement

dite, mais simplement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi-cause efficiente » (AT VII, 243).

d) La cause efficiente constitue ainsi le régime général de la causalité. On peut distinguer entre une première cause (Dieu entendu comme créateur dont tous les êtres, possibles et réels, ainsi que les vérités, dépendent continuellement) et des causes secondes. L'universalisation de la relation causale est particulièrement bien décrite dans les cinq premiers axiomes de l'Exposé géométrique des *Secondes Réponses* (AT IX, 128) qui précise notamment comme principe que « toute réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause ». Cette causalité efficiente se distribue selon les trois « notions primitives » distinguées par la lettre à Élisabeth du 21 mai 1643.

Par rapport aux corps seuls, les causes secondes sont les lois de la nature (*Principes*, II, 37) qui régissent la conservation des mouvements et des figures des corps. Les phénomènes, tant astronomiques que terrestres, sont les effets de ces lois (*Principes* II, 64, etc.). À l'intérieur de cette légalité naturelle, les phénomènes ont entre eux des relations causales : un mouvement peut être la cause d'un autre mouvement.

En ce qui concerne l'union de l'âme et du corps, il faut évoquer, « la force qu'à l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (*à Élisabeth*, 21 mai 1643), genre de causalité qui ne doit pas être confondu avec le précédent.

En ce qui concerne enfin l'âme seule et ses idées, Descartes distingue (à propos de l'idée de Dieu) entre une cause prochaine et principale (Dieu même en tant qu'il crée l'âme avec ses idées), et des causes accidentelles, comme les sons du langage ou les impressions sensibles (cf. *N. in Progr.*, AT VIII-B, 358-359). En ce sens, les sensations causées par les corps ne sont jamais en tant que telles causes de la connaissance.

La conception cartésienne de la causalité a posé de grandes difficultés aux philosophes postérieurs du XVIIe siècle, quant à l'union de l'âme et du corps en particulier. Les grandes métaphysiques post-cartésiennes sont autant de propositions pour surmonter le caractère incompréhensible du régime causal à l'œuvre dans l'union de l'âme et du corps, en refusant que quelque chose de réel puisse directement passer de l'âme au corps ou inversement : occasionalisme (Malebranche) ; parallélisme des attributs (Spinoza), harmonie préétablie (Leibniz).

Cercle

Voir *Dieu (preuves de).*

Certitude et évidence

■ La certitude et l'évidence caractérisent la science en tant qu'elle s'oppose à de simples conjectures (*Règle II*). Ces propriétés, jusqu'ici propres aux démonstrations mathématiques, doivent valoir de toute connaissance qui prétend à la vérité. C'est notamment le cas du *Cogito* et de l'ensemble des vérités conclues dans les *Méditations* (*Méd.*, Préface).

■■ Descartes ne définit jamais les termes de certitude et d'évidence, notant même (*Principes*, I, 9) que la certitude fait partie de ces notions connues par elles-mêmes que toute définition logique tend à obscurcir. Traditionnellement, la *certitude* indique la possession par l'esprit d'une vérité qui exclut tout doute, quelles que soient sa nature et la manière de l'obtenir. Elle touche ainsi les vérités scientifiques, mais aussi toutes les vérités révélées, y compris les mystères, tandis que l'*évidence* ne s'obtient que par la raison naturelle. Descartes reprend cette distinction en l'aménageant. L'évidence est la propriété des connaissances claires et distinctes obtenues par un acte d'intuition ou de déduction simple. Indispensable dans les

sciences, notamment mathématiques et métaphysique, elle ne doit en aucun cas être confondue avec une opinion ou une apparence : elle est expérience de l'impossibilité que la chose soit autrement qu'elle n'est connue. Par là, tout ce qui est évident est certain ; en revanche, tout ce qui est certain n'est pas évident : les conclusions de déductions longues et complexes sont certaines sans être évidentes, dans la mesure où tout ce qui était nécessaire pour les conclure ne peut être présent à l'esprit dans un même moment (*Règle III*). Cela n'empêche pas Descartes de parler de « démonstrations évidentes », qui sont telles en chacune de leurs étapes.

■■■ À l'intérieur de la connaissance naturelle, Descartes distingue de la certitude issue de l'évidence une autre certitude moins exigeante, en opposant la certitude *morale* et la certitude *plus que morale*, ou certitude *métaphysique*. La certitude morale concerne certaines vérités de fait : ainsi lorsque, sur un fait très notoire, on accorde foi à des témoignages concordants qui, dans une hypothèse extrême, pourraient être trompeurs. Cette connaissance suffit ordinairement aux besoins de la vie. De même, on peut estimer avoir deviné le sens d'un message chiffré suffisamment long si, selon une substitution réglée, on aboutit à des paroles douées de signification. C'est ce genre de certitude qui revient à une partie de la physique, en particulier la physique de la terre (feu, aimant, etc.), lorsqu'elle explique en détail d'innombrables

phénomènes à l'aide d'un très petit nombre d'hypothèses (*Principes* IV, art. 205). La certitude *plus que morale* s'étend, en ce qui concerne la physique, à « tout ce qui est démontré dans la mathématique », à l'existence des corps et à tous les raisonnements évidents relatifs à ces corps. Toutefois, les raisons que nous avons de tenir pour certaines aussi bien les vérités des mathématiques et de la métaphysique que celles de la foi (objets d'une certitude morale : *à Mersenne*, 21 avril 1641, AT III, 359) sont elles-mêmes fondées sur l'évidence d'un Dieu souverainement bon (donc non trompeur) et « source de toute vérité » (*VI*^es^ *Rép.*, AT IX, 230 ; *Principes* IV, 206).

Clarté et distinction

■ La clarté et la distinction sont les marques du vrai. D'après les *Principes*, une perception est claire, et donne matière à un jugement indubitable, lorsqu'elle est « présente et manifeste à un esprit attentif » ; elle est distincte, lorsqu'elle est « tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend absolument rien en soi que ce qui est clair » (I, 45). Ainsi, une perception peut être claire sans être distincte, mais ne peut être distincte sans être claire (I, 46).

■■ Le vocabulaire de la clarté et de la distinction apparaît lié, dans les *Regulae*, au concept de l'intuition intellectuelle (*intuitus mentis*), « représentation de l'esprit pur et attentif », « naissant de la seule lumière de la raison », et « si facile et si distincte qu'il ne subsiste plus aucun doute sur ce qu'on y comprend » (*Reg. III*, AT X, 368). La référence à la vision est ici constante et constituante. « Celui qui veut regarder d'un seul coup d'œil plusieurs objets en même temps n'en voit aucun distinctement ; et pareillement, celui qui a pour habitude de prêter attention à plusieurs choses à la fois est un esprit confus » ; en revanche, comme les artisans minutieux, sur qui il faut prendre modèle, « ceux qui ne dispersent jamais leur pensée sur divers objets en même temps et la concentrent toujours tout entière à considérer les choses les plus simples et les plus faciles, acquièrent la perspicacité » (*Reg. IX*, AT X, 401). Dans les textes ultérieurs, clarté et distinction resteront essentiellement attachées à certaines *perceptions* de l'entendement, mais s'attribueront bien sûr aussi aux *idées* ou notions auxquelles l'esprit a rapport dans ces perceptions. C'est ainsi notamment qu'on distinguera les « idées claires et distinctes que nous avons des choses corporelles » des idées *obscures et confuses* de la chaleur, de la couleur, etc. (*Med. III*, AT IX, 34-35)

■■■ La définition des *Principes* (la seule que Descartes ait proposée, et qui est secondaire par rapport aux exemples) reste d'interprétation malaisée : la distinction y apparaît comme un degré supérieur de clarté, et l'unique exemple donné d'une perception claire, qui peut être rendue distincte, est celui de la douleur (I, 46). En réalité, clarté et distinction ne sont jamais dissociées : ce sont deux dimensions d'une même perfection de la perception ou représentation. Par ailleurs, il ne peut être question de refuser aux idées ou perceptions des sens *un certain genre* de vivacité et de distinction (cf. *Med. VI*, AT IX, 60). Celles des couleurs, des saveurs, de la douleur, etc. sont obscures dans une réflexion qui les prend pour objets et les « considère en elles-mêmes » ; et il y a souvent de la confusion dans les jugements auxquels elles prêtent. Mais fonctionnellement, elles sont souvent très claires et très distinctes les unes des autres. Il s'agit donc de retrouver dans les perceptions purement intellectuelles l'équivalent de cette netteté. Le *Cogito*, où « ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais », en sera l'exemple privilégié (*Med. III*, AT IX, 27 ; cf. *Discours* IV, AT VI, 33 ; *à Silhon*, mars ou avril 1648, AT V, 138, etc.).

Cogito (« Je pense »)

■ Sauf usages philosophiques spécifiques, l'expression : « le Cogito », qui est moderne et non cartésienne, désigne la proposition cartésienne : *Cogito, ergo sum* (« je pense, donc je suis »). Absente de la *Seconde Méditation*, dont elle résume un certain mouvement (« … cette proposition : *Je suis, j'existe [ego sum, ego existo]*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » : AT IX, 19), cette proposition apparaît, en latin ou en français, comme exprimant le premier principe de la « vraie philosophie ». Première certitude accessible dans les conditions du doute hyperbolique, l'existence de la chose qui pense, au moment où elle pense, est aussi et de ce fait le type de toutes les évidences et le fondement à partir duquel devront être conçues toutes les principales vérités de la métaphysique. Par son caractère frappant et par son statut capital, le « je pense, donc je suis » est devenu une sorte d'emblème de la philosophie cartésienne tout entière.

■■ La fonction éminente de la proposition : *cogito, ergo sum* contraste avec la pauvreté de son contenu. Descartes ne s'est nullement dissimulé ce contraste. À l'occasion, il évoque « cette banalité », « ce vieux dicton » : « Je pense, je suis » (*VII*^es^ *Rép.*, AT VII, 551). Et lorsqu'on lui fait remarquer que, bien avant lui, saint Augustin avait déjà souligné l'indubi-

table existence de celui qui doute (cf. *De Trinitate*, X, X; *Cité de Dieu*, XI, 26), il répond (*à Colvius*, 14 nov. 1640, AT III, 247) : « C'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit. » Cependant, outre que la formule exacte ne se trouve chez aucun auteur avant Descartes, l'important est dans la fonction attribuée à cette vérité : saint Augustin s'en servait « pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons ce que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est une *substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel » (*ibid.*; cf. aussi *à Mersenne*, 8-12 juin [AT : 25 mai] 1637, AT I, 376). La pensée par laquelle je reconnais qu'au moment où je pense, nécessairement j'existe (ou *suis quelque chose*) n'acquiert donc son plein sens qu'en laissant place à cette seconde pensée, qu'au moment où je pense, je suis sans aucun doute une *chose qui pense*, et ne suis *sans aucun doute possible* que cela (« je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue » : *Med. II*, AT VII, 27; IX, 21). Dans le *Discours* (AT VI, 33) comme dans les *Principes* (I, 8), la « distinction réelle » entre l'âme raisonnable ou esprit et le corps de l'homme est, de

fait, présentée comme acquise juste après le *Cogito*. C'est précisément cette conclusion, retardée dans les *Méditations* jusqu'à la Sixième (cf. AT IX, 62) qui sera vigoureusement contestée par plusieurs objecteurs et critiques de Descartes : cf. notamment *IIes Obj.*, pt 1; *IIIes Obj.*, 2; *IVes Obj.*, AT IX, 155 *sq.*; *Ves Obj.*, II, II; *VIIes Obj.*, AT VII, 531.

■■■ On s'est beaucoup interrogé sur ce qui confère au *Cogito* sa singulière et entière certitude – certitude susceptible d'en faire un « point fixe » auquel arrimer toutes les autres vérités de la « philosophie première ». Les problèmes soulevés ont concerné notamment a) la question de savoir si la démarche du *Cogito* est intuitive ou discursive; b) pour autant que le *Cogito* constitue ou implique un raisonnement ou une déduction, la nature de cette déduction; c) le rôle précis de la prémisse (« je pense ») dans la certitude de la conclusion (« je suis »); d) le choix de la première personne, et la légitimité philosophique de la proposition « je pense », de préférence à toute formule plus impersonnelle. Descartes a répondu lui-même, soit explicitement soit par avance, à un certain nombre de ces difficultés. Si le *Cogito* implique une déduction ou inférence du « je pense » au « j'existe », cette conclusion même est aperçue « par une simple inspection de l'esprit » (*IIes Rép.*, AT IX, 110). Cette déduction, intuitive s'il en est (cf. *à Silhon*, mars ou avril 1648, AT V, 138), éloigne le Cogito d'un raisonnement de type syllogistique

(*II*^es *Rép.*, *loc. cit.*). Certes, pour passer de la certitude du « je pense » à celle du « je suis », il faut bien considérer que « pour penser, il faut être » : condition que Descartes présente régulièrement (cf. *Principes* I, art. 10 et 49) comme l'un de ces « axiomes » ou « notions communes » sur l'évidence desquels reposent, disaient les *Regulae* (XII, AT X, 419), « toutes les connaissances que nous atteignons par le raisonnement ». Mais précisément, que ce qui pense ne puisse pas manquer d'être, c'est ce que chacun peut et doit *sentir* ou plutôt *expérimenter en soi-même* (*apud se experiri*) dans le même temps où il aperçoit qu'il pense (*II*^es *Rép.*, AT IX, 111). Dans la déduction dont il s'agit, il n'y a donc pas place pour une prémisse universelle, du type : « Tout ce qui pense est ou existe », qui serait connue en premier lieu et à partir de quoi l'on descendrait vers la connaissance de sa propre existence (*ibid.*). Quant à la prémisse : « je pense » (parfois spécifiée dans un « je doute », parfois dans un « je pense être »), elle s'imposait comme seule pourvue d'une certitude ou d'une vérifiabilité absolue, qui n'aurait nullement appartenu à un « je me promène » (*V*^es *Rép.*, II, II ; *Principes* I, art. 9) ou à un « je respire » (cf. *à Reneri pour Pollot*, avril ou mai 1638, pt 3). Cette dernière condition marque assez la singularité de la relation de la prémisse à la conclusion – singularité qui a prêté de la part des logiciens modernes à différents essais de réduction (notamment à l'aide d'un modèle « performatif » qui fait du « je pense » ou du « je suis » l'objet d'un « acte

de langage »), mais paraît décidément défier la formalisation. Dans la mesure où l'esprit saisit ici presque à la fois l'effectivité de sa pensée, celle de son existence et la nécessité du lien de l'une à l'autre, il paraît impossible d'expliciter le *Cogito* dans une série de propositions ou d'actes de pensée linéairement enchaînés. Enfin, la critique du « je pense » comme formulation trop personnelle, impliquant la souveraineté du sujet par rapport à ses propres pensées, semble relever d'une surinterprétation gratuite : l'*ego* ne présuppose rien ici de lui-même ; il n'est pas *ce qui produit* la pensée qu'il s'attribue, mais *ce à quoi une certaine pensée est donnée*.

Corps

■ Le corps, ou substance corporelle (ou matérielle), est conçu par Descartes à l'aide de la seule notion primitive de l'*extension* (ou *étendue*). Il se confond avec l'espace, ce qui exclut tout vide et même toute différence de degré dans l'occupation de l'espace.

■■ Parmi les préjugés les plus combattus par Descartes figure celui d'après lequel la nature corporelle s'identifierait à une qualité sensible particulière, comme le serait la pesanteur, la dureté ou la couleur (*Principes* II, art. 4), ou même le fait d'être sensible en général (*à Morus*, 5 fév. et 15 avril 1649).

L'extension explique de manière suffisante l'« essence entière des corps », qui pourraient exister même s'il n'y avait pas d'hommes pour les sentir, tandis que les propriétés sensibles, qu'elles soient relatives au toucher, à la vue ou à n'importe quel autre sens n'ont d'existence que pour l'homme seul. Le corps, dans la rigueur des termes, est peut-être distingué par ses qualités sensibles, mais n'est jamais *connu* par elles (*Med. II*, AT IX, 21 *sq.*) : ce sont les qualités et différences sensibles qui s'expliquent à partir des deux modes de l'extension, la figure et le mouvement. Ainsi, « selon mes principes, toutes les qualités sensibles consistent dans le fait que les particules du corps se meuvent de certaines façons ou sont en repos » (*à Morus*, 5 fév. 1649). Par exemple, la chaleur, la couleur ou la fluidité sont des mouvements particuliers des parties composant les corps, et non des qualités inanalysables. Les propriétés liées au mouvement et à la division des parties permettent de concevoir trois éléments, qui remplacent ceux de l'ancienne physique, au nombre de quatre (feu, air, eau, terre). Par ordre de mobilité relative décroissante des corpuscules qui les composent, ce sont le feu, l'air et la terre, ou, autrement exprimé, le lumineux, le transparent et l'opaque (*Principes* III, art. 52 ; cf. « Lumière »).

■■■ L'unité physique du corps, de même que la cohésion des corps solides, est expliquée par le transport simultané d'une partie de matière (*Principes*, II, art. 25 et 54-55), et donc de manière purement mécanique, sans l'intervention des facteurs non matériels d'unité que constituaient les *formes substantielles* de l'ancienne physique, et sans le concours d'un autre « ciment » que le repos relatif des parties. Le corps humain n'échappe pas à cette règle, si ce n'est selon les modalités de son appréhension (dans le cas du corps propre) : « Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés. » (*Med.*, VI, AT IX, 60). Mais certes, l'âme unie au corps n'est pas unie à un certain nombre de parties de la matière : elle l'est à un *assemblage d'organes* (*Passions*, art. 30) qui d'une certaine manière travaille à sa propre conservation.

Dieu (nature de)

Voir *Infini*.

Dieu (preuves de)

■ La démonstration « très certaine et très évidente » de l'existence de Dieu par la raison naturelle est, avec celle de la distinction réelle de l'âme et du corps, l'un des deux objets principaux des méditations métaphysiques de Descartes, et sans doute celui dont il a tiré le plus de fierté (cf. *Aux Doyen et Docteurs…* et les lettres de 1640). Descartes a proposé à cet égard non pas une preuve ou démonstration unique, mais deux ou trois. L'une, dite *a priori* (et à partir de Kant « preuve ontologique »), s'inspire d'un argument de saint Anselme (*Proslogion*, 1077), pour poser que Dieu, conçu comme il doit l'être, à savoir comme un être souverainement parfait, ne peut qu'exister (l'inexistence étant assimilable à un certain défaut ou privation). Les deux autres preuves (la seconde étant une variante de la première) sont dites *a posteriori* ou « par les effets » : l'idée d'un être infini (Dieu), qui se trouve dans mon esprit, requiert une cause qui doit être elle-même infinie ; et de même, moi qui possède une telle idée, je dois nécessairement avoir été créé par un être infini (celui que cette idée me représente).

■■ À la différence des preuves traditionnelles (les « cinq voies » de Thomas d'Aquin), les preuves cartésiennes, construites dans les conditions du doute hyperbolique, ne font aucune place à la réalité du monde créé. Présentées

dans un ordre différent suivant les textes, elles s'articulent exclusivement à la présence dans l'esprit d'une *idée* de Dieu dont Descartes souligne le caractère suprêmement clair et distinct. Dans les *Méditations* (III et V) comme dans le *Discours* (IV), les deux preuves « par les effets » sont présentées avant la preuve *a priori*. Dans les *Principes* (I, art. 14 à 21) comme dans l'Appendice des *Secondes Réponses* (*Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain, disposées d'une façon géométrique*), cet ordre est inversé. On peut s'interroger sur les motifs et la possibilité de cette inversion ; mais c'est sans nul doute la preuve par les effets (avec ses deux versions) que Descartes a considérée comme sa création la plus décisive. La preuve *a priori*, qui tire l'existence de Dieu de son concept même, peut aisément passer pour un sophisme, tant nous sommes accoutumés à distinguer pour toutes les autres choses l'essence de l'existence. De fait, dans la *Cinquième Méditation*, l'exposé de l'argument ne fait qu'un avec sa défense contre toute une série d'objections ; et après avoir exposé cette preuve sous forme syllogistique (comme dans les *Premières Réponses*, AT IX, 91-92), l'Appendice des *Secondes Réponses* précise : « Sa conclusion peut être connue sans preuve (*per se nota*) par ceux qui sont libres de tous préjugés […] ; mais parce qu'il n'est pas aisé de parvenir à une si grande

clarté d'esprit, nous tâcherons de prouver la même chose [*i.e.* : l'existence de Dieu] par d'autres voies [*aliis modis*] » (sur le même thème, cf. aussi *Principes* I, 16).
Ces « autres voies » impliquent notamment, a) la reconnaissance d'un principe de causalité d'après lequel « il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet » ; b) la construction d'une théorie des idées distinguant de leur « réalité formelle » (comme « ouvrages de l'esprit ») une « réalité objective » qui est fonction du degré d'être de la chose qu'elles représentent ; et c) la définition de Dieu comme être infini. En étendant le principe de causalité aux idées elles-mêmes, et non seulement à leur « réalité formelle », mais à leur « réalité objective », elles parviennent à conclure que, sans l'action d'un être réellement infini, je n'aurais pas de Dieu l'idée que j'en ai. La démonstration est ici « un peu longue », mais aussi plus progressive et plus conforme à la « voie analytique » des *Méditations* : alors que la *Cinquième Méditation* admet comme donnée une idée de Dieu qu'elle compare à celle des objets géométriques, la *Troisième* commence par traiter des idées en général, dont elle discute (pour se concentrer ensuite sur celle de Dieu) l'origine et la réalité.

■■■ L'efficacité des preuves cartésiennes n'a pas été celle que Descartes avait escomptée. Et c'est la preuve *a priori*, beaucoup plus que la preuve « par les effets », qui a retenu

l'attention de ses successeurs (notamment Spinoza, Leibniz et Kant). Pourquoi cette infortune de la preuve « par les effets » ? Une première réponse sera qu'elle s'expose beaucoup plus que la preuve *a priori* à l'objection dite du « cercle » (cf. *IVes Rép.*, AT VII, 166) : que vaut une preuve de Dieu obtenue à partir de nos perceptions claires et distinctes, s'il faut un Dieu très puissant et très bon pour garantir à ces perceptions leur objet ? L'objection n'est pourtant pas insurmontable : tous les doutes du monde n'entameront jamais la force de l'évidence *présente ;* et donc, pour être certains de ne pas nous tromper, il suffira que nous puissions « embrasser la démonstration de l'existence de Dieu dans sa totalité » (*Ent. Burm.*, AT V, 148-149), sur un mode quasi intuitif. Toutefois, cette possibilité n'est pas aussi évidente pour la preuve « par les effets » que pour la preuve *a priori.* Et surtout (seconde réponse), les propriétés mêmes que la *Méditation Troisième* attribue à l'idée de Dieu (innée, simple et indivisible, nullement empruntée à l'idée des autres choses, et supérieure en « réalité objective ») étaient bien loin d'être indiscutables.

Distinctions

▪ La théorie des distinctions est un élément essentiel de la métaphysique scolastique : il s'agit de savoir comment deux choses, notions ou termes peuvent différer entre eux. Descartes hérite du lexique scolastique, mais lui donne une signification nouvelle, en reconnaissant trois sortes de distinctions (*Principes*, I, 60 à 62) : 1) la *distinction réelle* (*realis*) entre deux substances ; 2) la distinction modale (*modalis*), entre une substance et l'un de ses *modes*, ou entre deux modes de la même substance ; 3) la distinction de raison (*rationis*), ou distinction « qui se fait par la pensée », et qui porte sur des propriétés inséparables. Cette dernière est aussi appelée distinction *formelle*.

▪▪ Pour l'École (par exemple Suarez, *Disputations métaphysiques*, VII), il y a, par ordre d'importance décroissante, la distinction réelle, la distinction tirée de la nature de la chose (*a natura rei*) et la distinction de raison. La première oppose des existants comme tels (par exemple Pierre et Paul, une pierre et une autre). La seconde requiert explicitement une opération intellectuelle portant sur la connaissance de la nature ou essence des choses à distinguer (par exemple la nature de l'homme et celle du cheval, ou la nature de Pierre et celle de Paul). Cette distinction peut être essentielle, modale ou encore potentielle : potentielle est celle qui est analogue

à celle des parties de l'eau. Enfin, la distinction de raison est inventée pour ses besoins par l'esprit. Elle peut alors avoir un fondement dans les choses (distinction dite de raison raisonnée, par exemple, entre la vertu siccative et la vertu caléfactive de la lumière) ou ne pas en avoir (il s'agit alors de la distinction de raison raisonnante, par exemple un même mot envisagé selon ses différentes fonctions grammaticales). La « distinction réelle » cartésienne emprunte les méthodes de la distinction formelle *a natura rei*, puisqu'elle se fonde sur la capacité à concevoir une chose sans une autre (par exemple l'âme sans le corps ou sans un mode du corps comme la figure ou le mouvement), sans ramener pour autant les éléments distingués à l'état d'abstractions intellectuelles ou de substances incomplètes ; elle permet donc de distinguer des *êtres complets*, qui sont tels parce que l'on peut penser à eux sans penser à aucun attribut des autres. Ainsi dans les *Méditations* pour l'âme et pour le corps, mais aussi pour deux corps différents. En revanche, les autres types de distinctions définissent des êtres qui ne peuvent subsister seuls (par exemple, si l'on peut penser distinctement à une figure, elle ne peut exister sans une substance étendue), et qui en ce sens sont rendus incomplets par une abstraction intellectuelle.

■■■ La *distinction réelle* de l'âme et du corps importe aux yeux de Descartes plus que les autres genres de distinctions, dont la différenciation n'est parfois pas bien marquée, ce qui nécessite, après les *Premières Réponses*, un effort de clarification. Deux cas sont possibles, qui opposent « les modes proprement dits, et les attributs sans lesquels les choses dont ils sont attributs ne peuvent être, c'est-à-dire [...] les modes des choses elles-mêmes et les modes de penser (*modi cogitandi*) » (*à* ***, AT IV 348-349). Les premiers, comme la figure et le mouvement par rapport au corps, et l'affirmation ou l'amour par rapport à l'âme sont conçus par *distinction modale*, tandis que les seconds, conçus comme des attributs inséparables, c'est-à-dire comme le sont l'existence et la durée (et, en général, les universaux) par rapport à la substance, ne sont que des manières de penser, et non des modes des choses. Ils relèvent alors d'une distinction moindre que la modale, nommée distinction formelle et, définitivement, *distinction de raison* (AT IV, 349 ; *Principes* I, 62).

Doute

■ Procédé issu du scepticisme antique, le doute est utilisé par Descartes dans les textes métaphysiques pour établir, précisément à l'encontre des doctrines sceptiques anciennes et

modernes, les vérités qui lui résistent. Ce doute, a) considère provisoirement comme absolument fausses les opinions qui ne sont que vraisemblables ou probables et b) met en question radicalement l'existence de choses correspondant aux idées ou représentations que l'esprit peut en avoir : objets des sens, de l'imagination ou même de la conception pure. Il conduit ainsi à la *suspension* des jugements affirmant l'existence du corps propre, du monde, de Dieu, ainsi que de la croyance accordée aux vérités même les plus simples et évidentes, comme celles des mathématiques. Il est *volontaire* et *général* dans son application. Sa fonction permanente est de délivrer l'esprit de « toutes sortes de préjugés », et de l'« accoutumer à se détacher des sens » (*Méditations*, Abrégé). Il ne porte enfin que sur les questions théoriques, et n'autorise en rien un scepticisme pratique.

■■ Si la recherche de la certitude, et donc de vérités indubitables, est présente dès les *Regulae*, la mise en doute systématique n'y est pas précisément thématisée. En revanche, avec de notables différences de style, les textes ultérieurs (*Recherche de la vérité*, *Discours*, *Méditations*, *Principes*) mettent en place ou indiquent « ce doute général et universel que j'ai souvent moi-même appelé hyperbolique ou métaphysique » (*VII*^es^ *Rép.*, AT VII, 460), et qui vise, en même temps qu'à démolir les faux savoirs, à creuser (dans et par l'acte de démolition) « les fondements qui doivent servir à notre dessein

et préparer les meilleures et plus solides matières qui sont nécessaires pour les remplir » (*Rech.*, AT X, 509). Ce doute tire ses raisons a) des faux jugements portant sur les choses sensibles ou les objets de l'inclination naturelle, b) des effets de l'imagination, c) de l'indistinction possible entre la veille et le sommeil (« Veillé-je ou si je dors ? ») et d) de l'incertitude sur l'auteur de mon être : si c'est un Dieu tout-puissant, ne peut-il m'avoir fait tel que je me trompe toujours ? Et si ce n'est pas un tel Dieu, le risque d'erreur n'est-il pas encore plus grand ? Les *Méditations* présentent ce doute en deux moments : le premier, fondé sur des motifs naturels (sens, imagination, veille et songe), laisse intactes les vérités les plus simples ; le second, proprement métaphysique, compromet toute science même élémentaire. Ce même doute, maintenu grâce à la fiction du « malin génie », ne sera levé que peu à peu, dans un parcours complexe où le *Cogito* (*Med. II*) prépare la reconnaissance de l'existence d'un Dieu qui ne peut être trompeur (*Med. III*) ; reconnaissance que doit compléter l'explication de l'origine de nos erreurs (*Med. IV*) et celle de l'exacte fonction des sens (*Med. VI*).

■■■ Le doute métaphysique est une opération unitaire, progressive et complexe, à laquelle se livrera « une fois dans sa vie », à un moment choisi avec soin, un esprit qui s'en sentira capable ; en même temps, il n'a de sens qu'avec le ferme espoir (autant dire, l'assurance) d'atteindre par là une

certitude authentique. Dans ces conditions, ce doute est-il réellement « vécu » ? Les premiers lecteurs de Descartes se sont beaucoup interrogés, non seulement sur sa nécessité philosophique, mais sur sa possibilité pratique et sur la valeur des raisons mobilisées. Descartes l'a reconnu à plusieurs reprises, et d'abord à la fin des *Méditations* : ces « raisons de douter » sont, au mieux, vraisemblables (*III*es *Rép.*, 1). Ce sont « comme des fantômes et de vaines images, qui paraissent à la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine » ; mais il faut s'en approcher, au lieu de les fuir, pour « découvrir que ce n'est rien » (*Rech.*, AT X, 513). De fait, dans les *Principes*, le doute hyperbolique est levé très rapidement (Ire partie, art. 30). Cela n'ôte pas à cette expérience sa nécessité intellectuelle, ni à ces raisons une grande efficacité, liées au vertige qu'elles créent dans l'esprit.

École (Philosophie de l')

■ La scolastique, ou philosophie de l'École, est la doctrine enseignée dans les collèges et les universités. Au début du XVIIe siècle, elle est présente sous plusieurs formes : commentaires des principales œuvres d'Aristote et de l'aristotélisme, ouvrages systématiques, comme les *Sommes* de Thomas d'Aquin, les *Disputes Métaphysiques* de Suarez

ou la *Somme philosophique* d'Eustache de Saint-Paul, ou, enfin, dictionnaires, comme le *Lexique* de Goclenius. Cette pensée, plus unifiée par le style de son argumentation que par ses contenus, s'étend à tous les grands secteurs de la philosophie (logique, métaphysique, physique et morale) ainsi qu'à la théologie. Descartes a d'abord cherché à l'éviter, puis à la critiquer dans ses fondements, puis à la remplacer dans son rôle institutionnel par un manuel, les *Principes de la philosophie.*

■■ D'une manière générale, Descartes reproche à la philosophie de l'École, et notamment à sa physique, son caractère incertain : le genre même des disputes et l'incapacité de s'arrêter définitivement au vrai, au profit du probable, lui apparaît comme une marque importante de l'incertitude de cette doctrine (cf. *Règle II* et *Discours*. AT VI, 81). La logique et la dialectique, qui constituent le préalable argumentatif et formel de la scolastique, sont des « machines de guerre » propres, au mieux, à mettre en forme des raisonnements existants, et non à trouver le vrai ; Descartes leur substitue une méthode d'invention fondée sur des opérations intellectuelles infaillibles. En physique ou philosophie naturelle, la mathématisation, quelles qu'en soient les modalités, constitue par le fait même une prise de parti contre le caractère radicalement qualitatif de la physique de l'école. De ce point de vue, le *Monde* et les *Météores* représentent deux manières

d'éviter une explication frontale avec l'École : le premier traité se donne comme une fable décrivant la genèse de l'Univers à partir des lois du mouvement, et le second propose l'explication des corps mixtes de façon purement mécanique. Dans ces deux ouvrages, Descartes refuse de s'expliquer avec les entités physiques de la scolastique, comme les qualités réelles, les formes substantielles ou les espèces intentionnelles et se borne à accomplir une physique complète sans les utiliser. Dans une phase ultérieure (cf. *VIes Rép.*, pt 10), Descartes explicitera l'origine du préjugé relatif aux qualités réelles, comme la pesanteur, par l'application au corps seul de notions servant à entendre l'union de l'âme et du corps. La physique scolastique est ainsi généralement caractérisée par la confusion des explications et l'inadéquation des comparaisons, c'est-à-dire par le mélange des concepts dérivés des trois notions primitives (*à Élisabeth*, 21 mai 1643). Enfin, Descartes s'est placé sur le terrain même de la scolastique, l'enseignement, en proposant ses *Principes de philosophie.* D'abord conçu comme un commentaire critique suivi de la *Summa philosophica* d'Eustache de Saint-Paul, cet ouvrage s'est transformé en manuel de philosophie cartésienne, adoptant un ordre systématique correspondant de manière assez sommaire à celui des sommes scolastiques.

Entendement (*intellectus*)

■ L'entendement est, avec la volonté, l'une des deux facultés essentielles de l'âme humaine. Cette âme, comme chose qui pense, est d'ailleurs plus essentiellement entendement que volonté (*Principes* I, 53). Nous ne pouvons rien connaître, même par les sens, sans user de l'entendement, qui coïncide avec la faculté perceptive en général, par l'activité de laquelle sont identifiés les objets de nos pensées et nos pensées elles-mêmes.

■■ Pour désigner l'acte le plus général de l'entendement, Descartes dispose de plusieurs verbes, notamment « entendre » (*intelligere*), mais aussi « concevoir » (*concipere*) et « percevoir » (*percipere*). Les traducteurs français traduisent souvent par « concevoir » l'un ou l'autre des verbes latins, qui ne sont pourtant jamais employés indifféremment. Le problème de la différence entre « entendre » et « concevoir » se double d'ailleurs de celui de la différence entre « entendre » et « comprendre » (*comprehendere*) : Dieu est dit *incompréhensible*, et ses perfections *inconcevables*, alors même qu'il est le plus *intelligible* de tous les êtres. Descartes a précisé dès 1630 que « comprendre » (*comprehendere*), c'est comme embrasser par la pensée, tandis qu'entendre (*intelligere*), c'est seulement toucher par la pensée. Mais ces comparaisons ne peuvent suffire. Le fait essentiel est qu'il y a deux degrés

dans les actes intellectuels ou cognitifs : l'un de simple représentation, l'autre de vérification ou de définition de l'objet de cette représentation. « Concevoir » se dit plutôt du premier de ses actes, « entendre » seulement du second. Et quoique l'esprit soit *actif* dans toute représentation ou réflexion délibérée, l'intellection (claire et distincte) est toujours *passion* (cf. *à Regius*, mai 1641, AT III, 372), au sens où elle est pure expérience de ce qui se trouve absolument donné à penser.

■■■ Par opposition à la volonté, l'entendement humain est caractérisé comme *fini*. Cette finitude est celle de notre connaissance authentique (claire et distincte), et elle est liée à trois sortes de conditions : a) le temps, l'effort et le « discours » généralement exigés par la connaissance humaine ; b) le fait que toute notre connaissance s'ordonne à certaines « notions simples » ou « premières notions », tout genre d'être étranger à ces notions devant nous rester inaccessible ; c) la limite constituée par l'idée de Dieu, qui est certes d'un certain point de vue l'objet par excellence de notre entendement, mais qui, d'un autre côté, nous représente quantité de choses comme lui étant inaccessibles. Cette finitude peut être placée au principe de certains problèmes, comme celui du cercle cartésien. Néanmoins, il ne convient pas de la dramatiser. C'est en effet du même fait exactement que notre entendement est fini et que quelque chose lui est effec-

tivement donné à penser. S'approprier réellement ce donné constitue sa seule et unique tâche, qui lui est intégralement ouverte et définit sa propre perfection.

Erreur

Voir *Jugement*.

Étendue (*extensio*)

▪ L'étendue en longueur, largeur et profondeur est l'attribut principal de la substance corporelle et constitue sa nature et son essence (*Principes* I, 53). C'est l'une des trois *notions primitives* (avec celles de la pensée et celle de l'union de l'âme et du corps). En dérivent les deux notions de *figure* et de *mouvement* (*à Élisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 665).

▪▪ D'un côté, l'étendue constitue l'essence des choses matérielles ; de l'autre, elle fait l'objet de la « mathématique pure et abstraite ». Ces deux aspects sont établis solidairement et permettent de comprendre comment la mathématisation de la physique est possible. L'espace ou étendue est la « quantité continue » que les mathématiciens de l'Antiquité opposaient à la « quantité discrète » (le nombre). Cette extension est tridimensionnelle (étendue en longueur, largeur et profondeur) et divisible à l'infini en parties (mais pas nécessairement divisée en acte), ce qui exclut l'atomisme. Les parties diffèrent entre elles par les grandeurs, les figures, les lieux et les mouvements. Ces notions suffisent à l'explication des propriétés sensibles des corps, qui s'y réduisent directement ou indirectement (par exemple, la dureté ou la liquidité, la chaleur sont les effets du mouvement particulier des particules composant les corps). Descartes peut ainsi se passer des « formes substantielles » de la scolastique. D'autre part, cette étendue est ce que Descartes nomme l'objet de la mathématique pure. En effet, dans la réduction des propriétés de l'étendue à la figure et au mouvement des parties qui la composent, la figure est évidemment l'objet de la géométrie, tandis que le mouvement, d'ordinaire, ne l'est pas. Toutefois, Descartes indique dans une lettre que le mouvement est le principal objet de sa mathématique pure (*à Ciermans*, 23 mars 1638, AT II, 71). Cela permet ainsi d'identifier l'essence des corps à l'objet traité par le mathématicien, ce qui revient à penser que tout ce qui est réellement connu des corps l'est mathématiquement.

▪▪▪ La question de savoir si l'essence des corps consiste dans l'étendue traverse l'essentiel du XVIIe siècle. D'un côté, Descartes est l'adversaire de tout atomisme (qui admet des parties indivisibles), et s'oppose à toute réalité du vide

(c'est-à-dire d'un espace sans matière : si l'étendue n'est jamais qu'une propriété des corps, un espace vide est une absurdité). Il a donc contre lui sur ce point la plupart des philosophes et savants de son temps, comme Galilée, Hobbes, Beeckman, puis Pascal et Newton. Mais, d'un autre côté, pour certains qui refusent aussi le vide et les atomes, comme Leibniz, l'étendue apparaît insuffisante pour penser le mouvement des corps : il faudra lui ajouter la notion de la *force*.

Expérience

■ L'expérience est ce que l'esprit tire à titre exclusif de sa relation actuelle à un objet. Cet objet n'est pas nécessairement matériel. Outre la perception sensible, la conduite de la vie et la recherche d'observations scientifiques, Descartes parle d'expérience pour des données métaphysiques, notamment le *Cogito* (*II*[es] *Rép.*, AT VII, 111) et la liberté (*Principes* I, 6 et 39, 41). Dans la physique, l'expérience joue un rôle beaucoup plus important qu'on ne l'a parfois supposé.

■■ La *Règle II* opposait la pureté de la déduction mathématique, qui « ne peut jamais être mal faite », à une expérience qui reste « souvent trompeuse » (AT X, 365). Mais si, de fait, certaines expériences sont fausses car « mal comprises » et précipitamment interprétées (*ibid.*), l'expérience est

parfaitement véridique lorsqu'elle satisfait aux conditions de l'intuition : « L'entendement ne peut jamais être trompé par aucune expérience s'il ne prend en vue (*intueatur*) que la chose précise qui est son objet (*rem sibi objectam*), [...] et pourvu qu'il ne juge pas que l'imagination rapporte fidèlement les objets des sens ni que [...] les choses extérieures soient toujours telles qu'elles apparaissent, car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur » (*Règle XII*, AT X, 423). Est véridique l'expérience qui, comme dit Bacon (*Novum Organum* I, 70), « tient ferme à cela même qui est expérimenté (*experimentum*) ».

■■■ Dans le domaine de la physique et de la physiologie, l'expérience, identifiée au phénomène, décide de tout ce qui ne peut être directement dérivé des lois de la nature. Comme les principes que constituent ces lois « sont si amples qu'on en peut déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde », il faut dresser une « liste des principaux phénomènes » dont on entend « rechercher les causes » (*Principes*, III, art. 4). À partir de là, l'expérience ou phénomène ne fournit, comme telle, aucune explication, mais, bien au contraire, détermine ce qui est à expliquer par les principes, c'est-à-dire par les lois. Ces principes n'étant pas eux-mêmes issus de l'expérience, mais de considérations *a priori*, le recours massif à l'expérience dans la science cartésienne n'en fait pas exactement un empirisme. Mais

le projet le plus général et le plus constant de Descartes est bien, dès 1629, l'explication des causes de tous les phénomènes de la nature, c'est-à-dire l'explication de tout ce qui apparaît dans l'expérience des sens (*à Mersenne*, 13 nov. 1629, AT I, 70 ; *Principes* II, 64 et IV, 199).

Foi (*fides*)

■ Les choses que nous devons admettre pour vraies relèvent essentiellement de deux sources. À la *lumière naturelle* de la raison, qui est commune à tous les hommes, nous devons nos connaissances claires et distinctes. Mais il faut évoquer aussi une certaine *lumière surnaturelle* qui dépend de la grâce divine et qui nous fera « recevoir en notre créance », malgré leur éventuelle obscurité, les choses qui font l'objet de la révélation (*IIes Rép.*, pt 5). Parmi les vérités révélées, certaines (comme l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme humaine) sont accessibles à la raison naturelle. Les autres (comme les mystères de la religion chrétienne) ne relèvent que de cette lumière surnaturelle, et nous devons les croire sans chercher à les éclaircir (ce qui serait pure présomption).

■■ Descartes s'est présenté lui-même comme un penseur chrétien, de confession catholique, non seulement respectueux du dogme, de la tradition et de l'autorité de l'Église de Rome, mais soucieux de servir la « cause de Dieu » contre les incroyants (les « esprits forts »), en fournissant sur les deux questions de Dieu et de l'âme des démonstrations d'une nouvelle perfection. Dans plusieurs lettres (notamment *à Huygens*, oct. 1642 ; *à Élisabeth*, 18 mai 1645 ; *à Silhon*, mars ou avril 1648), il évoque l'espérance d'une autre vie qui nous offrira des contentements incomparables à celle-ci. En aucun cas cependant la démarche philosophique de Descartes n'est en elle-même subordonnée à la foi. La raison humaine n'a nul besoin de la révélation pour découvrir, dans tous les domaines qui lui sont ouverts, les vérités les plus utiles au genre humain. Et si un Dieu souverainement parfait doit être aussi suprêmement aimable, seul un raisonnement très ardu (cf. *à Chanut*, 1er fév. 1647, AT IV, 608) permettra de faire de l'amour de Dieu « la plus violente » et « la plus utile » de toutes les passions. Quant à la théologie proprement dite, qui consiste en l'explication des vérités révélées, il sera fort imprudent de s'y consacrer sans sentir en soi une grâce particulière, dont Descartes parle avec plus d'ironie que de regret (*VIes Rép.*, pt 5), d'autant que les théologiens de métier semblent souvent les derniers à user de charité (cf. *Ep. ad Voetius*, II et VII). Ce n'est donc pas sans raison que les philosophes des Lumières, quoique très critiques

à l'égard de la physique comme de la métaphysique de Descartes, l'ont à cet égard désigné comme un de leurs prédécesseurs.

Générosité

▪ Le traité des *Passions de l'âme* (1649) fait de la « vraie générosité » la « clé de toutes les autres vertus » (art. 161). Cette vertu, propre aux « âmes nobles et fortes », se caractérise de deux manières : par la reconnaissance de « l'usage de notre libre arbitre » et de « l'empire que nous avons sur nos volontés » comme « seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer » (art. 152) ; et corrélativement, par la « ferme et constante résolution » de bien user de ce libre arbitre, « c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'[on] jugera être les meilleures » (art. 153). Cette disposition intérieure, associée à cette connaissance, détermine à elle seule toute une manière de se considérer soi-même, de considérer les autres hommes et d'agir à leur égard (ainsi qu'à l'égard de la « souveraine divinité »). La conduite généreuse coïncide au plus haut point avec la vertu, et procure, avec la plus grande maîtrise des passions, le plus parfait des contentements.

▪▪ La doctrine de la générosité apparaît, telle quelle, comme une création tardive de la pensée cartésienne : avant le *Traité* de 1649, aucun texte cartésien, pas même les lettres de 1645-1647 sur la morale, ne s'est attardé à définir cette vertu. Mais, depuis la « morale par provision » du *Discours de la Méthode* jusqu'aux grandes lettres à la princesse Élisabeth (août-sept. 1645) et à la reine Christine de Suède (20 nov. 1647), en passant par la *Quatrième Méditation* (1641), l'*Épître à Voetius* (1643) et la Dédicace des *Principes* (1644), une idée s'est affirmée toujours plus fermement : l'essentiel dans la vie morale consiste à faire, des facultés que Dieu nous a données (entendement et volonté), le meilleur usage dont nous soyons capables ; ce que nous ferons quand nous emploierons « toutes les forces de notre esprit » à examiner ce que nous devons faire, pour ensuite exécuter sans défaillance (y compris en situation d'incertitude) ce que nous avons jugé être le meilleur parti à prendre. Tel est le « bon usage du libre arbitre », où il faut placer notre souverain bien en « cette vie », d'autant qu'il peut seul nous procurer cette tranquillité d'esprit qui coïncide avec notre plus parfait contentement. Le *généreux* apparaît précisément comme l'homme qui apporte à ce bon usage des facultés, dans l'ordre pratique, la plus grande énergie et la plus parfaite régularité. *Authentiquement résolu* à faire en toutes choses « son mieux », et donc à « procurer, autant qu'il est en lui, le bien général de tous les hommes » (selon la formule du *Discours,* VI), il est aussi *habitué* à le

faire (puisque la chose ne dépend que de lui), et n'attache à rien d'autre une importance comparable. Peu attaché aux avantages qui dépendent de la fortune, le généreux voit en lui-même et dans les autres hommes, à titre fondamental, la même puissance et les mêmes infirmités. Associant donc à sa générosité une « humilité vertueuse », il « ne méprise jamais personne » (art. 154), « ne se préfère à personne » (art. 155), et n'est enclin ni à la jalousie, ni à l'envie, ni à la haine, ni à la peur, ni à la colère. À cette figure du généreux s'oppose celle de l'orgueilleux (art. 157), qui s'estime lui-même pour des motifs indus, imaginaires ou même tout à fait futiles, ainsi que celle de l'âme « faible et basse », à qui manque d'abord la confiance dans sa propre capacité de bien faire (art. 159). Mais d'ordinaire, ce sont les mêmes âmes qui, à raison d'un même dérèglement de l'estime de soi, se montrent tantôt orgueilleuses et vaines, tantôt faibles et basses, « selon qu'[elles] jugent que ce qui leur arrive est à leur avantage ou n'y est pas ».

■■■ Outre qu'elle constitue un aboutissement pour la réflexion morale de Descartes, la doctrine de la générosité accomplit une remarquable synthèse entre plusieurs modèles éthiques : magnanimité aristotélicienne (avec le souci de la vraie grandeur), fermeté d'esprit des « stoïques », mais aussi vertus chrétiennes d'humilité et de charité, et culture épicurienne d'un plaisir à l'objet très épuré. Cette synthèse,

rendue possible par un retour raisonné aux premières vérités de la morale, a son équivalent sur le plan anthropologique : la générosité n'est pas une disposition de l'âme seule, mais de l'homme tout entier ; elle n'est pas seulement une *vertu* à pratiquer, mais aussi (art. 160) une *passion* dont des mouvements intérieurs « fermes et constants » font sentir l'énergie et la douceur.

Homme

■ Descartes traite de l'homme sous trois aspects, correspondant aux trois notions primitives : le *Traité de l'Homme* (1633) l'examine comme un automate et explique ainsi mécaniquement toutes ses fonctions corporelles ; les exposés métaphysiques étudient le moi comme pensée radicalement distincte du corps et indépendante de lui ; sous l'espèce de l'union substantielle enfin, Descartes considère l'homme ou la *personne* en tant que composé d'une âme et d'un corps. La nature de cette union permet seule de comprendre que l'homme n'est pas un « être par accident ». À la définition scolastique de l'homme comme « animal raisonnable », Descartes préfère ainsi un triple processus de reconnaissance,

qui conserve à la nature humaine quelque chose d'énigmatique, la raison naturelle ne pouvant nous apprendre *pourquoi* Dieu a uni une âme à son corps.
Voir ***Âme***, ***Animal***, ***Union de l'âme et du corps***.

Idée (*idea*)

▪ Descartes est le premier auteur à avoir appelé « idées » (terme fortement marqué par la tradition platonicienne et jusque-là réservé à des représentations idéales ou à des formes exemplaires) tout ce sur quoi s'effectue à titre immédiat le travail de l'esprit. Penser à une chose, c'est avoir l'idée de cette chose, et « nous n'avons aucune connaissance des choses que par les idées que nous en avons ». Ainsi, « nous avons des idées de tout ce qui est en notre intellect » (*à Mersenne*, 28 janvier 1641), y compris des opérations, affections ou volontés de l'esprit lui-même. Ce nouvel emploi du mot, qui lui fait recouvrir toutes sortes de notions, concepts, représentations et perceptions, a bien entendu pour contrepartie, entre les différentes sortes d'idées, d'importantes disparités de statut.

▪▪ Descartes a d'abord appelé « idées » (*ideae*) certaines impressions du cerveau, à savoir les figures tracées sur la glande pinéale soit par les « objets qui frappent les sens », soit par la « force » de l'âme (cf. par exemple *Reg. XII*, AT X, 414 et *L'Homme*, AT XI, 174 *sq*.). À partir du *Discours de la Méthode*, sauf exceptions, l'idée devient chose toute mentale : suivant la seule définition expresse que Descartes en ait donnée (*II*[es] *Rép.*, *Exp. Géom.*, déf. 2), elle est « cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons conscience de ces mêmes pensées » ; autrement dit, ce qui nous fait reconnaître dans sa spécificité cette pensée, avec son objet. Cette relation se conçoit en deux sens : chaque pensée donne lieu à une idée (ainsi, « nous ne saurions rien vouloir sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée » : *à Mersenne*, 28 janv. 1641), mais aussi *se rapporte* à une ou plusieurs idées qui lui confèrent son objet (réel ou imaginaire). C'est en ce sens que la *Troisième Méditation* définit les idées « comme des images, dont les unes représentent une chose, et les autres une autre » (AT IX, 31). Et c'est dans cette fonction ou dimension représentative que prennent place entre les idées diverses sortes d'inégalités.
Première sorte d'inégalité : selon la clarté et la distinction. Les idées claires et distinctes sont celles dont nous reconnaissons parfaitement l'objet, en définissant sa nature et ses propriétés. Les idées confuses, comme celles des qualités sensibles, sont celles dont nous ne pouvons dire précisément ce qu'elles nous représentent (*Med. III*, AT IX, 34 ; *Principes* I, 69). On notera toutefois qu'il n'existe pas dans l'esprit d'« idées

claires et distinctes » qui soient telles de manière immédiate et comme infuse : toute idée doit être expérimentée dans sa clarté et dans sa distinction par un certain travail de l'esprit.

Seconde sorte d'inégalité : selon la *réalité objective*. Si l'on peut admettre que toutes les idées ont, en tant qu'« ouvrages de l'esprit » (en tant qu'actes de pensée), la même *réalité formelle*, en revanche, elles diffèrent en *réalité objective*, non pas seulement ni précisément dans la mesure où elles nous représentent des choses différentes, mais dans la mesure où leurs objets respectifs sont diversement situés sur une échelle de l'être ou de la réalité, dont un pôle est le néant et l'autre l'infini (*Med.* III, AT IX, 32). La réalité objective des idées des choses intellectuelles (Dieu, l'ange, l'esprit) est supérieure à celle des idées des choses corporelles ; mais aussi, les idées des substances ont plus de réalité objective que celle des attributs ou propriétés, à plus forte raison quand ces propriétés sont connues très confusément (le froid).

Troisième sorte d'inégalité : selon le mode de formation dans l'esprit (AT IX, 29-30 ; *à Mersenne*, 16 juin 1641). Lorsque nous composons délibérément ou à notre fantaisie l'idée d'une chose dont nous n'avons jamais trouvé d'exemple, cette idée est dite *factice*. Les idées des choses qui nous sont représentées par les sens sont dites *adventices*, parce qu'elles doivent leur formation à certaines circonstances externes. Mais il y a aussi des idées qu'on peut dire *nées avec notre esprit, innées*

(*mentibus nostris ingenitae, innatae*) : soit parce que ce sont celles des choses les plus simples, dont nous composons toutes les autres (par exemple les idées de l'étendue, du mouvement, de la pensée, de l'existence, de l'unité… : cf. *Principes* I, 48), soit parce qu'elles nous représentent des essences ou « natures vraies et immuables », dont nous découvrons peu à peu les diverses propriétés, sans qu'il soit en notre pouvoir de changer ces propriétés (par exemple l'idée du triangle et des autres objets de la géométrie, cf. *Med. V*, AT IX, 51). Ces idées ne sont rien que nous ayons reçu « des sens, ou par les sens » : pour reconnaître un triangle dans tel dessin sur un papier, il faut avoir déjà la notion de figure et former par soi-même la pure idée du triangle ; pour comprendre de quoi quelqu'un vous parle en parlant de Dieu, il faut déjà avoir l'idée de Dieu, etc. Pour être dite innée, une idée n'a pas besoin d'être toujours présente à notre esprit (à ce compte, il n'y en aurait aucune : cf. *III*[es] *Rép.*, 10). Il suffit, en revanche, qu'elle nous présente un véritable donné intellectuel, dont nous ne pouvons rien ôter. Il en est ainsi de ce qui constitue pour nous les dimensions fondamentales de la réalité (les diverses sortes de substances avec leurs propriétés spécifiques ou communes), mais aussi, soulignons-le, des éléments constituants de la perception sensible : les idées des couleurs primaires sont innées, en ce sens qu'aucune circonstance n'a pu nous conduire à les « fabriquer » ; ce n'est pas le cas des

idées de tel ou tel corps perçu, idées qui se composent dans notre esprit à l'occasion de certaines impressions des sens (*N. in Progr.*, AT VIII-B, 358-359).

■■■ Le principe d'après lequel notre connaissance des choses se ramène tout entière à des *idées* a été très généralement accepté par les penseurs de l'époque classique, avec toutefois de notables dissentiments quant à la nature et à l'origine de ces idées. Sur cette nature, la pensée cartésienne se caractérise par une extrême prudence : définies presque partout de manière très indirecte, les idées des choses ne sont pas elles-mêmes des objets pour notre esprit. Nous ne pouvons que déterminer ce qui s'y trouve compris, et savoir que nous en sommes affectés. Notre connaissance de notre pensée ne s'étend guère au-delà.

Imagination

■ L'imagination est la faculté par laquelle l'esprit peut former des images des choses matérielles même en leur absence. Cette faculté intermédiaire entre le *sens* (qui n'est tel qu'en présence des objets) et l'*entendement* (qui peut fonctionner sans images) est, pour Descartes, inutile et même nuisible en métaphysique, lorsqu'il s'agit de s'occuper des objets qui

ne sont accessibles qu'à l'entendement pur. Mais elle est essentielle dans la construction de la science de la nature et dans les mathématiques.

■■ Dans les premiers travaux de Descartes, l'imagination (ou *fantaisie*) est une partie du cerveau qui reçoit les impressions du sens commun, réunissant les mouvements transmis par les nerfs des sens externes et internes. Cette partie « se couvre de plusieurs figures distinctes les unes des autres », d'une manière qui affecte la faculté de connaître (l'entendement), laquelle peut également déterminer la formation de ces figures (*Règle XII*). Plus tard, Descartes réservera le nom d'*imagination* à l'acte intellectuel correspondant, et n'évoquera pour sa composante matérielle qu'une localisation cérébrale précise, la glande pinéale ou *conarium*, où l'esprit peut par exemple « dessiner » certaines figures (*Ent. Burm.*, AT V, 163). Lorsque l'imagination n'est pas l'objet d'une application de la volonté, elle s'ensuit du cours fortuit des esprits animaux dans le cerveau (*Passions*, art. 20, 21 et 26).

■■■ On estime parfois, d'après la *Seconde Méditation*, que Descartes condamne tout usage de l'imagination dans la connaissance. Dès la *Cinquième Méditation*, cependant, cette faculté, reconnue comme un effort particulier de l'esprit, différent de la simple intellection, se voit reconnaître un rôle déterminant dans la connaissance des propriétés de la

quantité continue, c'est-à-dire l'espace géométrique, identifié à l'espace de la physique. « Le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination » (*à Élisabeth*, 28 juin 1643, AT III 691). L'usage cartésien de l'imagination prend la forme d'une représentation schématique des choses, qui en manifeste les *dimensions* de manière plus distincte que la simple appréhension directe (AT X, 417). Elle consiste, ainsi, dans la figuration des propriétés étudiées et dans une certaine idéalisation, qui s'achève mathématiquement dans une représentation au moyen de segments de lignes droites (*Discours* II, AT VI, 20). C'est dans cet esprit que se comprennent les figures des essais scientifiques et les comparaisons ou modèles de physique, et de la même manière, le symbolisme nouveau adopté en algèbre. L'imagination considérant tout ce qu'elle atteint comme corporel, le fait est toutefois qu'elle est absolument inadaptée à la connaissance des choses intelligibles, comme Dieu ou l'âme. On s'interrogera, dès lors, sur le rôle qui doit lui revenir dans l'excitation de la passion de l'amour de Dieu (cf. *à Chanut*, 1er fév. 1647).

Infini (*infinitum*)

■ Dans la *Troisième Méditation* et dans plusieurs autres textes, l'infini apparaît comme le premier « nom » cartésien de Dieu, « substance infinie, éternelle, immuable... » Il n'y a qu'un être qui soit infini à proprement parler. L'infinité n'est pas une détermination négative, mais positive : c'est le fini qui est constitué, et conçu, à partir d'une négation ou limitation. L'infini n'est pas le simple indéfini (*indefinitum*), c'est-à-dire ce à quoi sous un certain rapport nous ne trouvons aucune borne. L'être infini, à titre « éminent », contient tout être. Il rassemble aussi en soi, à un degré suprême, autrement dit également infini, toutes les perfections concevables, au nombre desquelles se trouve une existence que sa propre essence suffit ainsi à produire. C'est dire aussi que sa *puissance* surpasse tout ce que nous pouvons concevoir, et s'étend, dans tout genre de chose, à tout ce qui est, a été ou peut être (sans nulle dimension de caprice, car un Dieu tout-parfait est immuable dans ses volontés).

■■ La théologie scolastique n'a nullement ignoré l'infinité de l'être divin, que saint Anselme caractérisait déjà comme « ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé ». Cependant, avec Descartes, cette infinité, placée au premier plan métaphysico-théologique, est déployée dans toute la rigueur de ses implications. L'infini surpasse absolument

notre compréhension, et si nous pouvons nommer en Dieu certaines perfections, les siennes sont infiniment « relevées » au-dessus des nôtres. Ce qui est en nous divisé est du reste en lui une seule chose : ainsi, c'est « par une seule et très simple action » qu'il « entend, veut et fait tout » (*Principes*, I, 23). Mais en outre, la distinction de l'essence et de l'existence, qui vaut pour les autres choses, n'a pas la même réalité dans l'être infini : non seulement, comme l'établit la preuve *a priori*, l'existence doit être mise au nombre de ses perfections et donc fait partie de son essence ; mais on peut dire que cette essence suffit à le faire exister, et qu'elle est en lui comme la cause efficiente de son existence : Dieu ou l'être infini est *en quelque façon cause de soi* (cf. *I^res^ Rép.*, AT IX, 86-87 ; *IVes Rép.*, AT IX, 184 *sq.*).

■■■ Si l'infini est incompréhensible, et s'il y a dans la nature divine quantité de choses auxquelles nous n'avons pas accès, comment notre idée de Dieu peut-elle être dite plus claire et plus distincte que toutes les autres ? La question admet plusieurs réponses : l'idée de Dieu, étant celle du « souverain être » (*summum ens*), contient et renferme en soi « tout ce que nous pouvons concevoir de réel et de vrai » (*Med. III*, AT IX, 36). Et comme tout ce que nous connaissons des choses ajoute quelque chose à la connaissance de notre propre esprit, de même tout ce que nous connaissons de la nature ajoutera quelque chose à notre connaissance de

Dieu. Mais surtout, rien n'est plus clair ni plus distinct que cette incompréhensibilité, pour qui sait y réfléchir comme il faut (cf. par exemple *V^es^ Rép.*, III, VII). On doit seulement pour cela cesser de vouloir imaginer ce qui reste tout à fait inimaginable, et de vouloir dominer par l'esprit ce qui n'a pas de proportion avec nous. Mais certes, si ce Dieu infini reste « esprit, ou chose qui pense » (*à Chanut*, 1er fév. 1647), il devient malaisé d'en concevoir la *personnalité*.

Intuition (*intuitus*) et déduction (*deductio*)

■ D'après les *Règles pour la direction de l'esprit* (cf. *Reg. III*) l'intuition et la déduction sont les deux actes fondamentaux de l'entendement (de l'esprit connaissant). Est *intuition* tout acte unitaire de l'esprit qui saisit de manière absolue et donc dans sa totalité un certain contenu objectif. Il y a *déduction* quand le même esprit passe de la considération intuitive d'une chose (d'une relation) à celle d'une autre, pour aboutir à une conclusion déterminée. L'objet de l'intuition est *évident* ; la conclusion à laquelle aboutit la déduction est seulement *certaine*, si la série des relations qui s'échelonnent entre les principes et la conclusion ne peut être synthétisée dans un seul et même acte intellectuel. En s'exerçant à parcourir les mêmes chaînes déductives « d'un mouvement

continu et ininterrompu de la pensée », on peut (*Reg. VII*) augmenter la « capacité » de l'esprit, qui se définit par le nombre d'éléments ou de relations qu'il peut embrasser en un seul regard. L'intuition apparaît ainsi comme la source de toute connaissance rationnelle, ce qui autorise à parler d'un *intuitionnisme* cartésien.

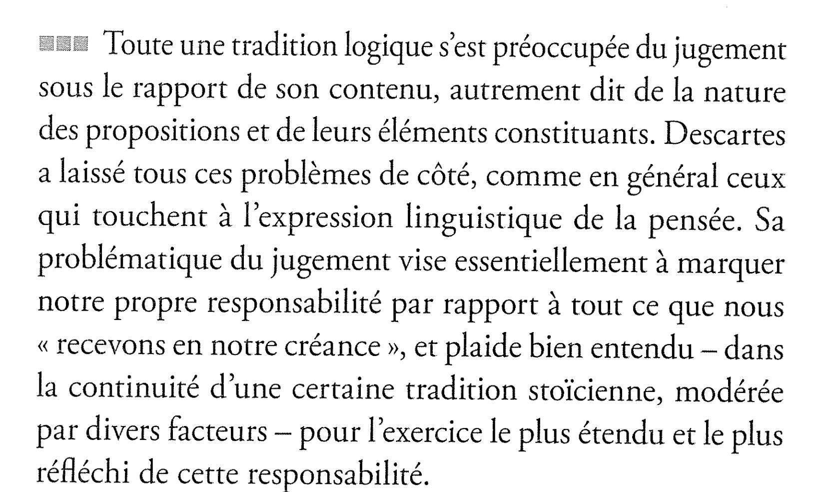
■■ Le mot français d'*intuition* n'appartient pas au lexique de Descartes. Et à la différence du verbe *intueri*, le terme latin d'*intuitus*, qui désigne la plénitude de la perception visuelle ou intellectuelle, se rencontre peu en dehors des *Regulae*. Dans la tradition scolastique, la connaissance intuitive a été distinguée de la connaissance *discursive* (qui s'obtient par raisonnement), puis de la connaissance *abstractive* (qui est seulement médiate et toujours partielle). Selon de nombreux auteurs, dont Suarez, seule la perception sensible représente dans cette vie le mode intuitif de la connaissance : l'intuition intellectuelle qui appartient aux intelligences pures ne nous sera accessible que dans l'autre vie. Dans la *Règle III*, au contraire, non seulement cette intuition intellectuelle apparaît possible, mais elle constitue l'acte fondamental de la connaissance, en dehors duquel il n'y a pas de science possible.

Jugement (*judicium*)

■ Auparavant conçu comme une opération de l'entendement qui compose les notions des choses, le jugement devient chez Descartes un acte de la *volonté* qui prend position sur ce que l'entendement lui représente. Lorsque cette représentation est claire et distincte, ce jugement est pleinement réfléchi, solide et vrai. C'est quand cette représentation n'est que confuse que se produit l'erreur.

■■ Plusieurs auteurs (Gassendi, Hobbes, Spinoza) ont nié que le jugement soit autre chose que la perception ou l'idée : n'est-ce pas toujours selon la manière dont nous percevons une chose que nous la jugeons telle ? et comment la volonté ferait-elle pour prendre position par rapport à quelque chose que nous ne concevrions pas du tout ? De fait, la formule de la *Quatrième Méditation*, d'après laquelle je me trompe lorsque ma volonté s'étend « à des choses que je n'entends pas », conserve quelque chose d'énigmatique. Il faut toutefois comprendre que, pour Descartes, l'exercice du jugement consiste en la donation d'un assentiment (*assensus*) qui possède toujours un double objet, à savoir l'objet ou le contenu de la représentation, mais aussi la représentation comme telle (comme suffisamment claire, ou non). C'est dans cette double dimension que se définit le bon ou le mauvais jugement : nous jugeons mal, quand nous nous contentons

d'une représentation confuse, là où il est clair que cette représentation pourrait être rendue plus claire (moyennant quoi nous « entendons » réellement quelque chose). Et l'on peut distinguer entre deux habitudes : celle de donner son assentiment à des représentations qui restent confuses, ou au contraire celle de le réserver à des représentations claires. Or, ces habitudes n'appartiennent pas précisément à l'entendement : elles relèvent de la volonté.



■■■ Toute une tradition logique s'est préoccupée du jugement sous le rapport de son contenu, autrement dit de la nature des propositions et de leurs éléments constituants. Descartes a laissé tous ces problèmes de côté, comme en général ceux qui touchent à l'expression linguistique de la pensée. Sa problématique du jugement vise essentiellement à marquer notre propre responsabilité par rapport à tout ce que nous « recevons en notre créance », et plaide bien entendu – dans la continuité d'une certaine tradition stoïcienne, modérée par divers facteurs – pour l'exercice le plus étendu et le plus réfléchi de cette responsabilité.

Libre arbitre

Voir *Volonté*.

Lumière (*lux, lumen*)

■ La lumière avec ses propriétés constitue l'un des principaux objets étudiés par la physique cartésienne, où elle se définit comme une « action pour se mouvoir » qui provoque un sentiment particulier lorsqu'elle touche l'œil (*Monde*, AT XI, 4). La lumière obéit ainsi aux lois de la nature, avec à peu près les mêmes propriétés que le mouvement des corps.

■■ L'explication des propriétés géométriques de la lumière passe, dans la *Dioptrique*, par l'usage de trois comparaisons. La propriété d'instantanéité de transmission, dont la fausseté sera établie ultérieurement par la mesure de la vitesse de la lumière (Römer), est conçue sur l'exemple de la simultanéité des mouvements des extrémités du bâton d'un aveugle. Descartes conçoit l'action prise pour la lumière comme la *tendance au mouvement* d'un milieu absolument rigide, tendance qui se communique instantanément de la source au récepteur. Les propriétés liées à la linéarité et à la diffusion sphérique des rayons (connues depuis longtemps) sont illustrées par la comparaison de l'écoulement du jus de raisin (liquide) dans une cuve de vendange (milieu mêlé de parties plus ou moins rigides) : les parties de liquide qui s'écoulent tendent à aller en ligne droite dans toutes les directions. Ce sont ces *tendances au mouvement* que Descartes nomme précisément lumière, et non le mouvement effectif

des corpuscules. Il s'oppose donc aux optiques de l'*émission*, comme celles des atomistes. Les propriétés liées à la déviation des rayons sont figurées par comparaison avec le mouvement idéalisé de la balle au jeu de paume. Descartes prouve par ce moyen un résultat connu depuis les Grecs : l'égalité de l'angle d'incidence et de l'angle de réflexion, et montre surtout qu'il y a, dans la réfraction, pour tous les angles une proportion trigonométrique constante qui dépend d'un coefficient établi empiriquement. Cette relation est connue sous le nom de *loi des sinus* ($\sin i = k \sin r$), mais Descartes ne la nomme jamais *loi*, et il ne mentionne la notion trigonométrique que dans la correspondance (*à Mersenne*, juin 1632, AT I, 255). Cette découverte résout le problème laissé sans réponse par le plus grand opticien antérieur à Descartes, Johannes Kepler. Quant aux propriétés chromatiques de la lumière, après un essai relativement infructueux pour les concevoir comme des différences de figures géométriques (*Règle XII*), elles sont définitivement associées dans le *Discours III* des *Météores* (*De l'arc-en-ciel*) à la différence de vitesse de tournoiement des corpuscules autour d'eux-mêmes.

■■■ La fonction de la lumière dans la physique est si importante que Descartes peut ramener les propriétés des éléments qu'il distingue, le feu, l'air et la terre, respectivement au lumineux, au transparent et à l'opaque.

Lumière naturelle

Voir *Raison*.

Mathématiques (*Mathematica, mathesis*)

■ Les mathématiques offrent à Descartes un exemple, sinon le seul exemple disponible dans le champ du savoir, de connaissance certaine et évidente : elles appliquent en quelque sorte spontanément les actes de l'entendement non susceptibles d'erreur, l'intuition et la déduction, et organisent le traitement des questions selon un enchaînement ordonné de propositions. Mais cet appui sur les mathématiques s'accompagne de profonds remaniements de leur notion : généralisation et fondation (*mathesis universalis*), techniques d'écriture (symbolisme de l'algèbre moderne), déplacements de leur objet (en relation avec la physique).

■■ L'intérêt avoué par Descartes dès le collège pour les matières traditionnelles des mathématiques (arithmétique, géométrie) se double de manière précoce d'un effort de réforme radicale et de modernisation qui débouche sur une œuvre considérable, la *Géométrie*. En 1619, Descartes exprime son projet d'une « science aux fondements nouveaux, permettant de résoudre en général toutes les questions que

l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature » (*à Beeckman*, 26 mars 1619, AT X 157), à partir d'une théorie des équations formulées selon l'écriture traditionnelle (la cossique). Un autre degré de généralisation sera atteint dans le concept de *mathesis universalis*, « science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure » (*Règle IV*, AT X, 378) : cette science s'étendra à l'arithmétique et la géométrie, mais aussi à l'astronomie, à la musique, à l'optique, à la mécanique, etc. Descartes n'évoquera jamais par la suite cette *mathesis universalis*; toutefois, l'idée de cette *mathesis* préside à une réforme considérable.

L'innovation cartésienne tient d'abord à l'institution, dans l'analyse, d'un procédé de représentation des équations qui nomme *x*, *y*, *z*, etc., les quantités inconnues (quelle que soit leur nature), *a*, *b*, *c* les quantités connues, et qui indique la puissance d'une quantité par un exposant placé à droite et au-dessus de la quantité qu'il affecte (par exemple 2a3). L'avantage de ce calcul est de rendre immédiatement manifeste le degré d'une équation, et simplifie considérablement la lecture, par rapport aux écritures antérieures (cf. *Discours* II, AT VI, 18). On peut ainsi, en ramenant l'ensemble des opérations géométriques de calcul des « lieux » à des procédés simples, utiliser les quatre opérations de l'arithmétique et l'extraction des racines carrées, pour « user de

chiffres en géométrie » (*Géom.*, AT VI, 371). Le but premier de cette mathématique est ainsi de « démêler » les expressions et équations complexes.

Descartes s'éloigne ainsi de la pensée mathématique habituelle d'une double manière, dans la méthode et dans le domaine d'objets. Dans la *méthode*, il privilégie l'analyse, à savoir l'examen des conditions de résolution d'un problème considéré comme résolu. C'est en ce sens que la méthode des textes métaphysiques a une certaine parenté avec ce procédé, qui s'oppose à l'exposition « synthétique », par définitions, axiomes et postulats que l'on rencontre notamment dans le corpus euclidien et dont Descartes n'use à peu près jamais (ni en mathématiques, ni en métaphysique, sauf à la demande de Mersenne : cf. *IIes Rép.*, AT IX, 121 *sq.*). Au point de vue des *objets*, les textes métaphysiques modifient aussi considérablement une autre notion traditionnelle, celle de *mathesis pure et abstraite* (*Med.* V). L'articulation de la mathématique pure à la physique, ainsi que leur fondation métaphysique, conduisent en effet Descartes à substituer au couple traditionnel du *nombre* et de la *figure*, objets anciens de la *mathesis* pure, celui de la *figure* et du *mouvement*. La quantité discontinue (le nombre) et la quantité continue (la figure) ne sont plus alors situés sur le même plan ontologique, dans la mesure où le nombre est, comme les universaux, un outil mental, tandis que la figure (avec le mouvement, lui aussi intégré à la *mathesis* pure) est un mode des choses. Ceci

conduit à poser que la physique et la *mathesis* considèrent le même objet, mais l'une le comprenant comme réel et l'autre comme possible (*Ent. Burm.*, AT V, 160).

■■■ La nature de la *mathesis universalis* cartésienne est encore aujourd'hui très discutée, certaines interprétations l'identifiant à une technique mathématique abandonnée par la suite, d'autres à la méthode dans ce qu'elle a de plus général (non limitée aux mathématiques), ou à la connaissance de l'objet en général en tant qu'il est pensable (ontologie formelle). Le certain est que les mathématiciens contemporains de Descartes ont identifié la *mathesis universalis* à l'application des règles de l'arithmétique à tous les problèmes de mathématiques et à leur traitement général par équations.

Médecine

■ La médecine est, avec la mécanique et la morale, l'une des branches de l'arbre des sciences issues de la physique (Lettre-Préface des Principes, AT IX-B, 2). Elle a pour objet non seulement la prévention et la guérison des maladies, mais aussi de « retarder le cours de la vieillesse » (*Descr. du corps h.*, AT XI, 223). La constitution d'une médecine « fondée en démonstrations infaillibles » a été un projet constant de

Descartes, au moins à partir de 1630 (*à Mersenne*, jan. 1630, AT I, 106 ; voir *à Newcastle*, oct. 1645, AT IV, 329), qui n'a cependant pas été réalisé.

■■ Le *Discours* montre que l'un des intérêts de la philosophie « pratique », fondée sur la connaissance des actions des corps naturels, est, plus encore que de procurer des instruments et des facilités techniques, de favoriser « la conservation de la santé, qui est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ». En effet, « même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils ne sont, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher » (AT VI, 62). Dans la médecine, mais sans doute pas chez les médecins du temps, dont Descartes fait souvent très peu de cas.
La « vraie médecine » dépend de la vraie physiologie, qui place le « principe de vie » dans la chaleur qui siège dans le cœur, et soumet sans restriction la circulation des « humeurs » aux règles générales de la mécanique, cas particuliers des lois de la nature. La notion de maladie ne fait l'objet chez Descartes d'aucun texte réellement circonstancié. Descartes en évoque toutefois un certain nombre, et propose parfois une étiologie et une thérapeutique. En tous les cas, les maladies sont des états et non des substances (*à Regius*, 1641, AT III, 456-7), et

ne constituent en rien des exceptions aux lois générales de la nature – dont une horloge mal faite ne suit pas moins les lois qu'une autre en état de marche. La maladie n'est ainsi un dérèglement qu'à l'égard d'un corps singulier, et la naturalité de la maladie permet le principe d'une cure elle-même entièrement fondée sur les propriétés physiques des corps : « La médecine, les mécaniques, et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la physique peut servir, n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres, que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits » (*Principes*, IV, art. 204). Le vieillissement est expliqué également par des causes mécaniques (durcissement des filets composant les parties solides du corps, empêchant la croissance et même la nutrition : *L'Homme*, AT XI, 126 ; *Descr. du corps h.*, AT XI, 250). La mort n'est jamais liée à l'âme en tant que telle, mais elle est le fait du corps seul qui « change de figure » (*I*[res] *Rép.*, AT IX 1, 120), comme une montre brisée ou qui n'a plus de ressort (*Passions*, art. 6). Un corps recouvre la santé lorsque son équilibre général, qui dépend de facteurs externes (climat, alimentation) ou internes (passions), est restauré, ou que l'élément perturbateur est éliminé.

■■■ On estime parfois que Descartes, dans les travaux de morale de la dernière période, reporte sur celle-ci les espoirs déçus par la difficulté à constituer une médecine scientifique.

Cependant, cette morale même, comme ensemble de pensées, a un rôle décisif dans la conservation de la santé, et donc participe pour sa part de la médecine : « Je ne sache point de pensée plus propre pour la conservation de la santé, que celle qui consiste en une forte persuasion et ferme créance, que l'architecture de nos corps est si bonne que, lorsqu'on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, si ce n'est qu'on fasse quelque excès notable, ou bien que l'air ou les autres causes extérieures nous nuisent ; et qu'ayant une maladie, on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu'on est encore jeune » (*à Élisabeth*, juillet 1644, AT V, 66).

Métaphysique (*Metaphysica*)

■ Première partie de la philosophie, la métaphysique « contient les principes de la connaissance », parmi lesquels se trouvent « l'explication des principaux attributs de Dieu », celle « de l'immatérialité de nos âmes », et celle « de toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (Lettre-Préface des *Principes*). Elle s'appelle aussi et sans doute plus proprement *philosophie première*, parce qu'elle s'étend « à toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosophant » (*à Mersenne*, 11 nov. 1640).

▪▪ Pas plus que des autres sciences, Descartes ne s'est soucié de donner de la métaphysique une définition formelle. C'est que la métaphysique se définit moins par son objet que par son opération : elle est instauration définitive des principes de la connaissance, c'est-à-dire à la fois redécouverte des « premières notions » à partir desquelles s'édifie toute notre connaissance, et reconnaissance des conditions sous lesquelles une véritable science est possible. Une certaine connaissance de la réalité matérielle relève de la métaphysique non moins que celle de l'esprit : c'est dans la première partie de la philosophie que l'on doit apprendre à distinguer la notion claire et distincte que nous avons du corps (de la « nature corporelle ») de cette connaissance confuse qui relève seulement des sens. Mais cette distinction même est l'œuvre de l'entendement pur, et le fait d'un esprit qui est parvenu à se détacher des sens pour s'intéresser aux seules notions qu'il trouve en lui-même. Dans la mesure où seule la connaissance métaphysique est purement intellectuelle, les objets de cette connaissance sont toujours en un certain sens immatériels (« les choses immatérielles ou métaphysiques » : *IIes Rép.*, 1). Quant à ces « premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre », il ne sera ni nécessaire, ni judicieux, ni sans doute possible d'en fournir une liste complète. Mais il appartient certainement à la métaphysique de reconnaître comme telles les trois sortes de réalités ou substances que nous pouvons connaître, d'étudier leurs propriétés, leurs distinctions et leurs rapports, et de déterminer ce qui est connaissable de chacune. Parmi ces réalités se trouve l'âme avec ses facultés, dont on doit pouvoir discerner le bon ou le mauvais usage (conduisant à la véritable science ou à l'erreur), et ses idées, dont on doit pouvoir déterminer lesquelles sont distinctes et lesquelles sont confuses. Tout cela, néanmoins, ne se cristallise dans aucune science de type scolastique. À travers la spécification des concepts, il s'agit toujours ici d'indiquer et de parfaire une *expérience*.

▪▪▪ Descartes s'est prévalu d'avoir donné à la philosophie des principes parfaitement clairs et simples. Cela ne fait pas de la métaphysique une discipline aisée. Descartes insiste constamment sur la forme d'ascèse qui est nécessaire pour « détacher son esprit des sens », et pour se délivrer de toutes sortes de préjugés ; peu d'esprits en sont capables, et, quoiqu'on puisse progresser dans cette ascèse, la difficulté de cette connaissance n'est pas destinée à disparaître tout à fait. Cependant, il n'est pas question de faire des méditations de métaphysique la principale occupation de l'esprit. Fort des certitudes acquises, le sujet de la *Sixième Méditation* peut revenir vers le monde des corps ; et Descartes dira à Élisabeth n'avoir donné à la métaphysique que « quelques heures par an » (28 juin 1643, AT III, 692 ; cf. aussi *Ent. Burm.*, AT V, 165). La première partie de la philosophie est à l'évi-

dence la plus importante en tant qu'elle contient tous les fondements sur lesquels seront bâties les suivantes. Mais à l'évidence aussi, elle n'en est que la première, qu'il n'y aurait guère de sens à vouloir cultiver pour elle seule.

Méthode et ordre

■ « Ce que j'entends [...] par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et, sans y dépenser inutilement les forces de son esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable » (*Reg. IV*, AT II, 371-372). La méthode définit les actes intellectuels producteurs de science, et les aides que l'entendement peut recevoir des autres facultés ; surtout, elle doit rendre l'esprit capable de déterminer à chaque fois le meilleur ordre pour ses propres opérations – ordre dans lequel « les choses qui sont proposées les premières » seront « connues sans l'aide des suivantes », et les suivantes, « démontrées par les seules choses qui les précèdent » (*II*[es] *Rép.*, AT VII, 121).

■■ La méthode que Descartes met en œuvre de manière précoce dans les travaux scientifiques et qui le fait connaître du monde savant à partir de 1626 est une méthode d'*invention*

plus que d'exposition, qui s'appuie sur des opérations intellectuelles non susceptibles d'erreur (intuition et déduction) sans les expliquer elles-mêmes, et décompose les questions selon leur degré de difficulté, à partir d'une identification des « natures simples » auxquelles elles se rapportent et des *relations* que leurs termes enveloppent. Cette méthode, née d'une réflexion sur les questions de mathématiques pures ou appliquées, est théorisée dans les *Règles pour la direction de l'esprit* et résumée dans le *Discours de la méthode* (partie II). Elle doit rendre caduques les dialectiques de la scolastique et de la philosophie de la Renaissance. Toutefois, ni dans le *Discours* (qui n'a pas voulu « enseigner » la méthode, mais seulement « en dire quelque chose » : *à Mersenne*, fin mai 1637), ni dans d'autres écrits, l'unité et la nature de la méthode cartésienne ne se laissent apprécier de manière aisée et directe – le *Discours Huitième* des *Météores*, consacré à la célèbre question de l'arc-en-ciel, constituant le seul « échantillon » complet que Descartes ait voulu en fournir. En écrivant que la méthode « consiste plus en pratique qu'en théorie » (*à Mersenne*, 27 fév. 1637), Descartes a sans doute reconnu l'extrême difficulté d'une expression exacte et organique de la réflexion de l'esprit sur ses propres procédés.

■■■ Tous les écrits cartésiens en revanche illustrent l'*ordre*, notamment comme *ordre des raisons*, allant du plus facile au plus difficile, et distingué d'un ordre conventionnel

des *matières* (*à Mersenne*, 24 déc. 1640, AT III, 267). Cette dernière distinction n'est pas à confondre avec celle de l'analyse et de la synthèse, considérées par les *Secondes Réponses* (AT IX, 121 *sq.*) comme deux « manières de démontrer », l'une coïncidant avec la « vraie voie » de l'invention, l'autre avec une recomposition didactique des éléments et des étapes de la déduction. La préférence déclarée de Descartes pour l'*analyse* n'empêche pas la synthèse elle-même de respecter un ordre qui n'est nullement extrinsèque.

Monde

■ Le monde est, dans son acception la plus générale, « la matière étendue qui compose l'univers, *substantiae corporeae universitas* » (*Principes* II, 21). Il ne s'identifie pas exactement avec *la nature*. La nature cartésienne est connue dans des principes très généraux (en particulier les trois lois de conservation du mouvement et la distinction entre corps solides et fluides). Il faut un élément expérimental et des hypothèses théoriques pour passer de la connaissance générale de la nature à celle de l'univers particulier dans lequel s'exercent ces lois – le « vrai monde » ou le monde visible.

■■ La conception de la matière comme pure substance étendue entraîne dans la théorie cartésienne du monde un certain nombre de conséquences qu'expose, après *Le Monde*, la seconde partie des *Principes*. Toute partie de matière est indéfiniment divisible (art. 20) ; l'étendue du monde est indéfinie (art. 21) ; la terre et les cieux étant fait d'une même matière, il ne saurait y avoir plusieurs mondes (art. 22). Il y a dès lors complète identité entre les notions de monde et d'univers, et le système composé par la terre, le soleil et les planètes visibles ne jouit d'aucun privilège ni d'aucune centralité particulière. Chaque étoile est considérée par Descartes comme un soleil, accompagné d'un ensemble de planètes qui tournent dans son ciel, supposé liquide (*Principes*, III, 46 et IV, 206) : elles sont emportées par un tourbillon de matière tout comme de petits corps solides dans un seau où l'eau est tournée avec un bâton. Les comètes sont des astres faits des mêmes éléments que les planètes et passant d'un système à un autre. La distribution soleil / ciel / planètes et comètes correspond aux trois éléments (lumineux / transparent / opaque) selon lesquels se distribue la matière par le simple fait du mouvement et des divisions qu'il impose aux corps. Mais si les principes généraux de la nature sont dérivés par Descartes des lois de conservation du mouvement, elles-mêmes appuyées sur l'immutabilité divine, l'étude du monde visible nécessite l'examen des apparences célestes, dans la

mesure où il est impossible de déduire la forme du monde réel à partir des principes, plutôt que celle d'une infinité d'autres, tout aussi déductibles (*Principes* III, art. 4).

▪▪▪ Descartes a confronté sa cosmologie aux trois hypothèses astronomiques cultivées au début du XVIIe siècle : le géocentrisme de Ptolémée (hypothèse dont la validité était encore admise par l'Église catholique, notamment lors du procès de Galilée), l'héliocentrisme copernicien et le système mixte de Tycho Brahé. Pour Descartes, le soleil est toujours le centre d'un système de planètes, mais il n'est en rien le centre de l'univers, dont la grandeur est indéfinie (ce qui constitue un argument moral contre la présomption de l'homme : *à Élisabeth*, 15 sept. 1645, AT IV, 293). Par ailleurs, la distinction entre la définition du mouvement « selon l'usage commun » et « selon la vérité » permet à Descartes d'affirmer, tout en étant en accord avec les systèmes non géocentriques, que la Terre ne se meut pas (*Principes* III, art. 26 à 28 ; *à* ***, 1644, AT V, 550), parce qu'elle ne bouge pas par rapport au ciel liquide qui la transporte.

Morale (*Ethica*)

▪ La morale, qui nous enseigne nos devoirs « en cette vie », n'est pas tout entière du ressort de la philosophie. Les coutumes, la religion, les lois nous indiquent chacune à leur manière comment nous devons nous conduire dans la société de nos semblables, et apportent aux notions naturelles que nous avons du bien et du mal un degré supérieur de spécification, parfois arbitraire, mais souvent conforme à la raison (*à Élisabeth*, janv. 1646). Celui qui commence à philosopher n'a donc pas besoin d'inventer d'emblée pour lui-même toute une manière de se conduire, ni d'ailleurs de s'interroger sur sa propre honnêteté : il a seulement à réfléchir sur les maximes qui lui épargneront dans toute la mesure du possible erreurs, regrets et repentirs (*Discours*, III). Cela ne signifie pas qu'il puisse se satisfaire d'une « morale par provision ». Comme l'indique la Lettre-Préface des *Principes*, la « perfection de la vie », c'est-à-dire aussi de la conduite, reste l'objet suprême de la philosophie, ce qui fait de la « plus haute et plus parfaite morale » le couronnement de la connaissance philosophique tout entière.

▪▪ Le besoin de réflexion et de prescription morale ne naît pas chez Descartes de quelque tourment lié à la corruption de notre nature : au regard du tableau augustinien d'une humanité asservie au péché et à la concupiscence, le point

de vue cartésien se caractérise par sa sérénité. Il y a certes des âmes faibles qui se laissent « continuellement emporter aux passions présentes », mais tel n'est pas le cas de la plupart des hommes, qui se conduisent en général d'après certains jugements déterminés (*Passions*, art. 49). Et pour montrer la possibilité d'un bon usage du libre arbitre, il y a des âmes nobles et fortes, qui précisément ont résolu de conduire leur vie suivant certains « jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal » (*ibid.*, art. 48). C'est à la fixation la plus réfléchie de ces jugements que la philosophie morale est consacrée. Au-delà de la « morale par provision » qu'il faut se donner pour « vivre commodément » pendant qu'on se met en quête de la vérité des choses (*Discours*, III), ces jugements concerneront à titre essentiel le souverain bien et les conditions de la « béatitude naturelle » (*à Élisabeth*, 4 août 1645), la définition de la bonne manière d'agir et celle du bon « usage » des passions. Ce sont les mêmes qui fonderont, sur le plan intellectuel, cette forme la plus authentique et universelle de la vertu qu'est la générosité, dans la définition tous les principes de la morale cartésienne se trouvent d'une certaine manière coordonnés.

■■■ Dans la Lettre-Préface des *Principes* (1647), la « plus haute et plus parfaite morale », « dernier degré de la sagesse », « présupposant une entière connaissance des autres sciences », apparaît comme un idéal inaccessible en l'état actuel de la

connaissance philosophique. Par suite, de nombreux interprètes ont vu dans la morale « définitive » de Descartes un renoncement à cette perfection. Pourtant, Descartes assurait à Chanut (15 juin 1646) avoir trouvé grâce à sa physique « des fondements certains en la morale » ; et l'on peut imaginer que, comme la méthode (cf. *à Mersenne*, 27 février 1637), la « parfaite morale » envisagée consiste « plus en pratique qu'en théorie ». En ce cas, il n'est nullement impossible que Descartes, dans ses dernières années, ait eu conscience de porter la morale à son maximum de perfection.

Mouvement

■ Le mouvement est, avec la figure, l'un des deux modes de l'étendue, attribut principal de la substance corporelle. Contrairement à Aristote et aux scolastiques, Descartes entend par mouvement le seul changement de lieu, c'est-à-dire le mouvement local. Les trois lois de la nature formulent les principes universels de sa conservation : un corps laissé à lui-même dans un espace vide ne change pas spontanément de vitesse ni de direction, et, dans la rencontre d'un autre corps, il lui communique autant de mouvement qu'il en perd. Tous les changements physiques sont alors le résultat d'un choc, d'une poussée, tandis que – Dieu, qui a mis le

mouvement dans la matière, étant immuable – la quantité de mouvement et de repos reste globalement constante dans l'univers.

■■ Comme la physique scolastique, la physique cartésienne est science du mouvement. Toutefois, les changements opérés dans la définition et dans l'extension du concept sont très grands et marquent, pour une grande part, la naissance de la physique moderne. Dans la physique aristotélicienne, le mouvement est essentiellement acquisition de formes, et il est conçu selon le *lieu*, mais aussi selon la *quantité* (augmentation et diminution) et la *qualité* (altération, par exemple le mouvement à la chaleur), sans changement de lieu. Descartes réduit l'ensemble de ces mouvements conçus comme non locaux à des effets du mouvement local des particules composants les corps. La notion même du mouvement est une « nature simple », qui se comprend par elle-même – antérieurement à la notion de ligne, puisque la géométrie peut définir celle-ci par le mouvement d'un point (*Monde*, AT XI, 39). Les *Principes* (II, 24 et 25) distinguent toutefois entre le mouvement selon « l'usage commun » et le mouvement « selon la vérité ». Le premier est « l'action par laquelle un corps passe d'un lieu dans un autre ». Ce changement de lieu est toujours relatif à un repère supposé immobile. Le passager du bateau quittant le port, assis à la poupe, est immobile par rapport au navire mais en mouvement par

rapport au rivage : l'état de mobilité ou d'immobilité d'un corps est ainsi lui-même relatif et indéterminé. Cette indétermination est en partie supprimée (mais non la relativité du mouvement) dans la définition du mouvement « selon la vérité » : « le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres ».

■■■ Les *lois du mouvement* sont exposées de manière assez semblable, à l'ordre près, dans le *Monde* (ch. VII), et dans les *Principes* (II). Dans ce dernier exposé, Descartes établit a) qu'un corps « demeure en l'état qu'il est, pendant que rien ne le change » : c'est en particulier le cas du corps mis en mouvement, qui ne change son mouvement que s'il rencontre des obstacles (art. 37). b) Le corps conserve sa direction, c'est-à-dire qu'il « tend à continuer son mouvement en ligne droite » (art. 38). La réunion de ces deux lois (*à Huygens*, 18 ou 19 fév. 1646, AT III, 619) forme ce que l'on nomme après Descartes le principe d'inertie. c) La troisième loi indique que « si un corps en rencontre un autre plus fort que lui, il ne perd rien de son mouvement, et s'il en rencontre un plus faible, il en perd autant qu'il lui en donne » (art. 40). Cette loi est distribuée par Descartes en sept règles du choc, examinant les changements survenus dans la rencontre des corps en fonction des données initiales (repos ou

mouvement des corps, grandeur respective de chacun). La fausseté de six des règles du choc a été établie peu après la mort de Descartes, notamment par Christian Huygens et par Leibniz. On notera toutefois que ces règles (comme les lois du mouvement elles-mêmes) sont proposées dans un cadre théorique que ni l'expérience ni les principes mêmes de la physique de Descartes ne peuvent satisfaire : Descartes suppose dans les deux premières lois le déplacement d'un corps dans le vide, et dans la dernière la rencontre, toujours dans le vide, de deux corps parfaitement élastiques, au sens actuel du terme. Dans le monde physique réel, qui est pour Descartes toujours plein, le déplacement d'un corps entraîne toujours autour de lui un anneau de matière, et, en ce sens, tout mouvement est en quelque manière circulaire (art. 33).

Nature (*Natura*)

■ Prise absolument, la nature (parfois écrite Nature) est identifiée à la matière, telle qu'elle est créée, conservée et mise en ordre par Dieu par trois lois, et en tant qu'elle est intelligible par l'idée de l'étendue géométrique à l'aide de la figure et du mouvement.

■■ « Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature. » (*Monde*, ch. VII, AT XI, 36-37). Ces lois du mouvement font partie des vérités éternelles et immuables dont Descartes annonce la publication dans sa physique (*à Mersenne*, 15 avril 1630, AT I, 145) et se rapprochent ainsi des vérités des mathématiques.

■■■ Les *Méditations* paraissent minorer la différence de Dieu et de la nature : « Par la nature, considérée en général, je n'entends autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établies dans les choses créées » (*Med. VI*, AT IX, 64 ; voir aussi *à Reneri pour Pollot*, avril 1638, AT II, 41). Cette équivoque rappelle précisément celle qui amenait les commentateurs d'Aristote à distinguer nature naturante et nature naturée.

Nature (institution de la)

Voir *Union de l'âme et du corps.*

Natures simples (*naturae simplices*)

■ Les *Regulae* (notamment VIII et XII) appellent « natures simples » les éléments fondamentaux de notre connaissance des choses. Ce sont les natures simples (connues par elles-mêmes, par intuition) et leurs relations (à déduire) qui deviennent ainsi les objets de la science. Et nous ne pouvons rien connaître réellement que ces natures simples et leur mélange ou composition (*Règle XII*, AT X, 422).

■■ La théorie des natures simples invite (en partie à la suite de F. Bacon, *Novum Organum*, II, 5 *sq.*) à la décomposition des éléments intellectuels mis en œuvre pour connaître distinctement quelque chose. Ainsi, selon la *Règle XII* (AT X, 418), un corps étendu et figuré est en lui-même quelque chose « d'un et de simple », mais « au regard de notre entendement » nous le considérons comme composé de nature corporelle, d'extension et de figure. Ces notions sont « simples » dans la mesure où elles ne peuvent être elles-mêmes divisées, mais sont l'objet d'une compréhension séparée. En revanche, ces natures ne peuvent exister à l'état isolé : par exemple, la

figure ne peut être donnée concrètement sans l'extension ou la nature corporelle. La nature simple est donc un élément intellectuel, et non quelque chose comme un atome ou un corpuscule présent dans le corps concret. Descartes distingue trois genres de natures simples, a) purement intellectuelles ; b) purement matérielles ; c) communes aux corps et aux esprits (par exemple l'existence, la durée, l'unité).

■■■ À une exception près (*Ent. Burm.*, AT V, 160), la problématique des « natures simples » reste propre aux *Regulae.* Mais elle trouve son relais direct dans la distinction des *notions simples* qui composent nos pensées (*Principes* I, 47-49) et dans celle des trois « notions primitives » qui sont « comme des originaux sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances » : ce sont, pour le corps, « la notion de l'extension, d'où suivent celles de la figure et du mouvement » ; pour l'âme, « celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté » ; et « pour l'âme et le corps ensemble », celle de leur union, « de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme » (*à Élisabeth*, 21 mai 1643, AT III, 665). On se gardera toutefois de confondre les natures simples communes, que Descartes assimilera aux universaux, avec les notions dépendant de l'union de l'âme et du corps. Un

équivalent de ces « natures simples » sera par ailleurs fourni dans la théorie des passions, avec le système des six passions « primitives ».

Notions primitives

Voir *Natures simples.*

Passions (*passiones, affectus*)

■ En un sens large, toutes les perceptions de l'âme, quelles qu'elles soient, sont à son égard des passions : avec chacune, l'âme a affaire à un certain donné qui l'affecte et qu'elle doit enregistrer. Au sens étroit, sont appelées *passions de l'âme* ces perceptions qui constituent en elle de véritables émotions, associées à des « émotions » physiologiques (modifications cardio-vasculaires et phénomènes corrélatifs, d'ordre organique ou moteur). Selon Descartes, ces passions sont les répercussions dans l'âme de ces émotions physiologiques, qu'on observe aussi dans les animaux. On peut en expliquer la fonction naturelle, et en acquérir une connaissance détaillée qui facilitera leur maîtrise.

■■ Dans leur définition scolastique, les passions sont les « mouvements » d'une partie de l'âme, l'appétit sensitif, qui sont liés à l'« appréhension » d'un certain bien ou d'un certain mal, et auxquels correspondent naturellement certaines altérations physiologiques. La théorie cartésienne renverse cette perspective : dans la mesure où c'est « moi, c'est-à-dire mon âme » qui aime, qui désire, qui crains, etc., on peut bien dire des passions qu'elles « se rapportent à l'âme » (*Passions*, art. 25). Mais ce qu'il y a en elles d'irrationnel ne peut provenir de l'âme elle-même ; cela ne peut relever que du corps, « auquel seul on doit attribuer tout ce que nous remarquons en nous qui répugne à notre raison » (*ibid.*, art. 47). D'où vient donc qu'une passion nous saisisse de manière irrépressible ? De ce que notre corps réagit par lui-même à la rencontre de certains objets, ou à la formation de certaines impressions dans le cerveau, et qu'il précède la réaction de l'âme en lui communiquant son propre état (par l'intermédiaire de la glande pinéale et du mouvement intra-cérébral des « esprits animaux »). Les passions sont donc « des perceptions, des sentiments ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à elles, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par certains mouvements des esprits » (art. 27).

Le fait que le corps communique à l'âme ses réactions et sa disposition interne remonte à la vie prénatale, au cours de laquelle l'alimentation de la « chaleur cardiaque » a donné lieu à nos premières passions de joie, d'amour, de tristesse et de haine (*Passions*, art. 107 à 110 ; *à Chanut*, 1er fév. 1647). Par la suite, toutes les causes apparentes de plaisir et de douleur sont devenues objets de passion, ainsi que tout ce que notre mémoire ou notre imagination ont associé à leur effet. En première approche, donc, « les passions se rapportent toutes au corps » et ont pour fonction « d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait » (*Passions*, art. 137). Cette relation des passions à l'intérêt du corps doit être toutefois relativisée. D'une part, est pour nous objet de passion non seulement ce qui paraît devoir nous nuire ou nous profiter, mais tout ce qui nous *surprend* par sa nouveauté ou son caractère extraordinaire. Aux plus simples passions ayant le bien ou le mal pour objet (amour, haine, désir, joie et tristesse), il faut donc adjoindre une sixième passion « primitive », l'admiration (l'étonnement), qui est d'une certaine manière « la première de toutes » (art. 53), puisque, « si l'objet qui se présente n'a rien en soi qui nous surprenne, nous n'en sommes aucunement émus ». D'autre part, si le corps a ses aliments, ses biens et ses maux, l'âme a également les siens, qui – la solidarité des émotions de l'âme et des mouvements corporels jouant aussi dans l'autre

sens – déclencheront des réactions du même type. De fait, si certaines de nos plus fortes passions se rapportent à des objets des sens (appréhendés comme dangereux ou goûtés comme délicieux), d'autres se rapporteront, de manière caractéristique, à notre appréciation de notre propre conduite ou de celle d'autrui. L'estime et le mépris, qui se rattachent à l'admiration et portent sur ce qui nous apparaît « grand » ou « petit » (art. 54), comptent à cet égard parmi les passions les plus structurantes pour la vie affective.

On notera enfin que Descartes maintient une dualité héritée des stoïciens entre les émotions de l'âme qui sont proprement passionnelles ou « sensitives » et d'autres émotions qui resteront « purement intellectuelles » ou « raisonnables » (cf. *Passions*, art. 79 et 94 ; et *à Chanut*, 1er fév. 1647). Ces émotions correspondent aux simples jugements que l'âme porte sur les choses « qui nous importent », et restent dépourvues de dimension physiologique. Dans la vie affective et morale de l'homme, ce dédoublement de l'affectivité est absolument structurant : nos passions mêmes (et nos actions) donnent lieu à des « émotions intérieures de l'âme » (essentiellement de joie ou de tristesse) ; et d'autant qu'elles « nous touchent de plus près que les passions » (art. 148), il faudra dire que c'est de ces émotions que « dépendent principalement notre bien et notre mal » (art. 147).

Pensée (*cogitatio*)

■ Attribut principal de l'âme ou esprit, la pensée se définit chez Descartes de manière très large. Selon deux textes formels (*Exp. géom.*, déf. 1 ; *Principes*, I, art. 9), nous pouvons appeler pensée tout ce qui est ou se fait en nous de telle sorte que nous en sommes « immédiatement conscients ». C'est pourquoi sont à compter parmi les *modes ou façons de penser (modi cogitandi)* non seulement les opérations de l'entendement et de la volonté, mais aussi les représentations de l'imagination et les perceptions des sens.

■■ Dans cette extension de la notion de pensée, l'intellection pure est loin de perdre son privilège : si en effet toutes les sortes de pensées ont en commun de faire l'objet d'une sorte d'aperception intérieure et immédiate, cette aperception, pour laquelle on parlera plus tard de *conscience* ou de *conscience de soi*, n'est rien d'autre qu'une intellection pure (cf., sur l'exemple du rêve, *V[es] Rép.*, II, VII). Mais si, étant donné cette réflexivité interne à la pensée, « il ne peut rien se produire dans notre âme, dont nous n'ayons quelque actuelle connaissance », cela ne signifie nullement que chacune de nos pensées soit l'objet de la conscience la plus claire. Le nouveau-né ou même le fœtus (puisque l'union d'une âme au corps humain a lieu avant même la naissance) est le sujet de perceptions sensibles, mais ne peut évidemment pas définir



ses propres perceptions, ni les distinguer les unes des autres ; à ce titre, ses pensées sont « directes » et non pas « réfléchies » (*à Arnauld*, 29 juillet 1648, pt 2). Cependant, il faut bien que, sous une certaine forme très confuse, il se sente sujet à ces perceptions. C'est évidemment en tenant compte de ces variations dans la qualité de la conscience qu'on peut accorder à Descartes que « l'âme pense toujours » : ce qui ne veut dire ni qu'elle est toujours occupée à réfléchir, ni qu'elle se souvient toujours de ce qu'elle a pensé, mais seulement qu'elle n'est jamais sans quelque perception ou sans quelque appétition plus ou moins marquée.

Perception

Voir ***Entendement***, ***Sens***.

Philosophie (*philosophia*)

■ « Ce mot *philosophie* signifie l'étude de la sagesse » (Lettre-Préface des *Principes*, AT IX-B, 2). Dans cette définition de style classique, on notera l'inflexion positive : l'ensemble des connaissances utiles à la vie, que recouvre ce mot de *sagesse*, est pour partie tout à fait à notre portée. « Étudier à l'acquérir » est « ce qui se nomme proprement philosopher »

(*ibid.*). Pour que cette étude s'effectue avec ordre et sûreté (après la préparation mathématique indispensable), elle devra commencer par la métaphysique et se poursuivre par la physique. Elle s'achèvera avec la mécanique, la médecine et la morale, qui sont comme les trois branches d'un arbre dont la physique serait le tronc et la métaphysique les racines (AT IX-B, 14).

■■ La sixième partie du *Discours de la Méthode* opposait à la philosophie purement spéculative qu'on enseigne dans les Écoles la promesse d'une philosophie « pratique » grâce à laquelle les hommes pourraient se rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » (AT VI, 62). Cette promesse de maîtrise technique de la nature s'estompera ensuite quelque peu des textes cartésiens. Tel n'est pourtant pas le cas de l'ambition pratique en général. La « vraie philosophie » nous fait connaître notre propre nature, nous révèle ce que nous pouvons rechercher et nous habitue à découvrir la vérité dans toutes sortes de questions. De nature à procurer à ceux qui sont capables de l'étudier une parfaite satisfaction intellectuelle, elle devrait aussi décourager toutes sortes de controverses, et disposer les esprits « à la douceur et à la concorde » (Lettre-Préface, AT IX-B, 18). Elle est donc tout ce qu'il y a de plus utile au genre humain (*Ep. ad Voet.*, AT VIII-B, 26), au point que non seulement « c'est le plus grand bien qui puisse être en un État, que d'avoir de vrais

philosophes », mais que « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher » (Lettre-Préface, AT IX-B, 3).

■■■ Il n'y a pas à opposer dans l'idée cartésienne de la philosophie le souci de l'utilité à celui de la solidité. Ce n'est au contraire que dans la mesure où elle est parfaitement solide (et constituée dans les conditions du doute le plus rigoureux) que la nouvelle philosophie sera suprêmement et universellement utile. Il n'y a donc pas à choisir entre un Descartes physicien, tourné vers le monde empirique, et un Descartes métaphysicien, tourné vers Dieu et vers la subjectivité pensante. Quoique distribuée sur divers plans, l'opération philosophique de Descartes présente, dans son plan d'ensemble et dans son style, la plus rigoureuse unité.

Physique

■ La physique contient, selon la Lettre-Préface des *Principes*, d'abord l'explication des « premières lois ou principes de la nature », puis l'étude des corps composant l'univers (étoiles, planètes, comètes, etc.), celle de la Terre et notamment des éléments qui la composent, celle de leurs qualités (lumière, chaleur, pesanteur etc.), et enfin celle des corps « plus particuliers » de la Terre, comme les minéraux, les

plantes et les animaux (dont l'homme). En droit, relève de la physique l'explication de toute partie ou toute propriété matérielle susceptible d'être perçue par les sens (phénomène). L'explication physique ne demande aucun autre principe que ceux de la *Mathesis pure et abstraite* (*Principes* II, art. 64), et, en ce sens, est mathématique.

■■ Si la physique cartésienne recouvre l'essentiel des objets de la physique scolastique (en y ajoutant toutefois une partie inédite définissant les principes de conservation du mouvement et les premiers états de la matière), elle se distingue immédiatement de celle-ci par ses principes, ses méthodes et ses résultats.

Sur le plan des principes, Descartes oppose à la multiplicité des entités de la physique scolastique la simplicité d'un principe unique, celui de la divisibilité de la matière. « Ainsi si l'on considère qu'en tout ce qu'on a fait jusqu'à présent en la physique, on a seulement tâché d'imaginer quelques causes par lesquelles on pût expliquer les phénomènes de la nature, sans toutefois qu'on n'ait guère pu y réussir ; puis si on compare les suppositions des autres avec les miennes, c'est-à-dire toutes leurs qualités réelles, leurs formes substantielles, leurs éléments et choses semblables, dont le nombre est presque infini, avec cela seul, que tous les corps sont composés de quelques parties [...], j'espère que cela suffira

pour persuader [...] que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduis » (*à Morin*, 13 juillet 1638 ; AT II, 200).

Les méthodes employées par Descartes en physique sont de deux ordres. D'un côté, il énumère (*Monde, Principes*) trois Lois de la Nature, à partir d'un principe général de conservation de la quantité de mouvement et de sa direction, lui-même ordonné à la condition métaphysique de l'immutabilité divine. C'est à partir des mêmes notions de mouvement et de repos que se définissent des états comme la dureté et la fluidité des corps : un corps dur est celui dont les parties sont en repos relatif, tandis qu'un corps fluide est tel que ses parties sont en mouvement permanent. Ces lois de la nature suffisent pour expliquer l'ordre actuel du monde : elles ne sont pas seulement les règles de fonctionnement d'un univers ayant déjà une forme, mais elles sont aussi les lois de sa formation. D'un autre côté, la physique de Descartes s'accomplit dans l'explication des phénomènes relevant des disciplines traditionnelles de la physique et de la mathématique appliquée (astronomie, optique, météores, physiologie). En règle générale, Descartes cherche à établir des comparaisons permettant d'imaginer distinctement par analogie le fonctionnement, partiel ou total, du corps ou de l'effet recherché. En ce sens, la physique, dans son ensemble, s'identifie à la mécanique et les corps, animés ou non, fonctionnent comme des machines.

■■■ Disant, par exemple, que « toute ma physique n'est autre chose que géométrie (*à Mersenne*, 27 juillet 1638) », ou qu'elle est réduite aux « lois des mathématiques » (*à Mersenne*, 11 mars 1640), Descartes laisse le lecteur contemporain attendre une physique passablement différente de celle qu'il offre en réalité. Plusieurs secteurs du domaine de la physique sont réduits à de telles lois : tels sont pour partie l'optique, l'acoustique, la théorie des machines simples ; les règles du choc des corps ont pour enjeu de « soumettre au calcul » les forces des corps à résister au mouvement ou à le provoquer (*Principes*, II, 45). Toutefois, même si, dans ce dernier cas, les règles de calcul sont séparément assez simples, elles ne valent que dans une situation abstraite, et la complexité indéfinie, sinon infinie, des situations concrètes en interdit en réalité toute application. Par ailleurs, la mathématisation des problèmes de la physique des phénomènes célestes ou terrestres n'est pas tant leur géométrisation, et moins encore leur mise en équation, que la construction d'analogues mécaniques. En ce sens, la mathématique pure telle qu'elle est définie par Descartes donne tout ce qui est nécessaire (figure et mouvement) pour comprendre les machines et pour en construire de nouvelles (*Dioptrique,* X) ; l'assimilation des phénomènes naturels à des machines de ce genre interdit de les « admirer », c'est-à-dire d'être étonné par eux en ne pouvant en comprendre la cause (*Météores,* I, AT VI, 231 et X, AT VI, 366).

Préjugé (*praejudicium*)

■ L'esprit des hommes est généralement rempli de préjugés qui les empêchent d'accéder à la vérité des choses. Ces préjugés, dont la « vraie philosophie » visera à détruire l'empire, sont en nous tout le contraire de jugements réfléchis : ce sont des croyances qui se sont insensiblement installées dans nos esprits, sans que le contenu en ait jamais été sérieusement examiné. Nos préjugés s'alimentent à diverses sources : formés pour l'essentiel dans la prime enfance, ils ont été fortifiés plutôt que combattus par les paroles de « nos nourrices » et par l'enseignement de nos maîtres. Une philosophie mal instituée, comme celle d'Aristote, représente pour les « préjugés de l'enfance », au lieu d'un antidote, le plus précieux des renforts.

■■ « Détacher son esprit des sens » et se défaire de ses propres préjugés ne sont pas, dans le fond, deux opérations différentes : la plupart de ces préjugés tiennent en effet à l'autorité que nos sens ont eue sur nous durant l'enfance, ou plutôt à celle que nous avons cru devoir leur accorder. Les deux plus fondamentaux sont :
1) que toute chose sensible existe telle qu'elle est sentie (la couleur, la chaleur, l'odeur que nous sentons résidant réellement dans le corps auquel nous l'attribuons) ; et

2) qu'est réel, par excellence, ce qui est vu ou senti (si bien qu'il nous est très malaisé de nous représenter notre âme, ou Dieu lui-même, en dehors de toute dimension corporelle). Mais deux autres sortes de préjugés structurent également la manière ordinaire de penser ; ce sont :
3) que lorsqu'un corps se meut de manière apparemment spontanée, ce mouvement est dû en lui à un certain principe d'animation ; c'est ainsi que nous prêtons aux bêtes une âme sensitive et une sorte de pensée, et que même les corps du monde environnant nous paraissent doués de « formes substantielles » ou de « qualités réelles », comme la pesanteur, que nous imaginons en eux comme autant de petites âmes ; et enfin
4) que nous-mêmes (qui projetons sur les choses extérieures non seulement les impressions de nos sens, mais la composition de notre être propre) occupons le centre du monde (un monde que nous imaginons fini et sphérique) et que nous seuls constituons le principal objet de la création.

■■■ De ces quatre sortes de préjugés, la métaphysique et la physique cartésiennes constituent une « déconstruction » systématique, dont l'aspect thérapeutique rappelle les anciennes doctrines grecques (stoïcisme et épicurisme). Nos préjugés nous livrent à l'inquiétude, à la crainte et à la superstition : la recherche de la vérité, bien conduite, apportera au contraire à l'esprit une entière satisfaction qui est aussi une tranquillité

parfaite. Reconnaître à Dieu sa puissance infinie, à l'âme son incorporéité, à l'univers sa vraie nature et son étendue indéfinie : rien ne peut davantage faire que nous soyons « toujours disposés à bien juger » (*à Élisabeth*, 15 sept. 1645). Avec ces principes, l'esprit ne prend pas de mauvais plis : il est bien plutôt rendu à lui-même, c'est-à-dire à la plénitude de son activité.

Raison (*ratio*)

■ On appelle raison, dans l'homme, la puissance de distinguer le vrai du faux, et d'agir d'après cette perception. Comme simple capacité de discerner le vrai, la raison ne se distingue pas de ce que Descartes appelle le *bon sens* (*bona mens*). Avec le mot *raison*, l'accent est toutefois mis, a) sur la perception des conséquences associées à telle proposition ou à telle situation ; b) sur la relation de la connaissance avec la pratique.

■■ La raison n'est pas dans l'homme une faculté de même statut que les autres. Elle n'a d'ailleurs ni objets déterminés, ni formes spécifiques d'exercice. Elle n'est pas uniquement puissance de raisonner : les conséquences, chez Descartes, sont moins *tirées* que *perçues*. Et si tous nos actes et toutes nos pensées ne sont pas conformes à la raison, chacun de ces

actes ou de ces pensées en implique un certain usage, qui se remarquera dans la connaissance la plus élémentaire de nous-mêmes et de ce qui nous entoure comme dans toute intention pratique ou expressive tant soit peu pertinente (cf. *Discours*, V). L'homme est doué de raison du même fait qu'il possède dans son esprit certaines « semences de vérités » (*Règle IV*) concernant ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut faire ; autrement dit, du même fait qu'une certaine lumière innée (*lumière naturelle*) lui fait saisir dans chaque genre de questions certaines évidences. Mais si cette lumière naturelle, qui s'applique à tout, fait de la raison un « instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres » (*Discours* V, AT VI, 57), la raison n'est pas en nous un simple instrument. Outre qu'il faut des années à l'homme pour apprendre à s'en servir, avec ce que cela implique d'habitude de la réflexion et de variété dans l'expérience, il reste impossible de dire d'aucun homme qu'il se sert *parfaitement* de sa raison (en toutes choses), au point d'être devenu *parfaitement* raisonnable et sage.

■■■ « Employer toute [sa] vie à cultiver [sa] raison » : cette formule ne définit pas seulement la vocation personnelle de Descartes (*Discours* III, AT VI, 27), mais ce qui devrait être selon lui le souci premier de chaque homme, et pour chacun la source des plus grands contentements (cf. *à Élisabeth*, 4 août et 1er sept. 1645). Ce nouvel éloge de

la vie philosophique s'entend sans intolérance ni crispation. Pour ce qui concerne en particulier les choses qu'il convient de « recevoir en notre créance », Descartes sait bien que toutes ne donnent pas matière à une expérience directe ni à une parfaite démonstration : beaucoup d'entre elles relèvent du témoignage d'autrui, et certaines de la révélation. Mais que nous devions recevoir ces choses pour vraies, c'est notre raison même qui doit nous l'indiquer. Et de même, dans l'ordre pratique, il n'est pas question que nous puissions conduire notre vie par le seul usage du raisonnement, sans y faire intervenir nos sentiments et nos passions. Mais l'on peut et doit rendre ces passions « sujettes à la raison », en examinant ce à quoi elles nous portent ; et alors elles seront quelquefois « d'autant plus utiles qu'elles penche[ront] plus vers l'excès » (*à Élisabeth*, 1er sept. 1645, AT IV, 287).

Sagesse (*sapientia*)

■ « Par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de la santé et l'invention de tous les arts ; et afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes », autre-

ment dit des vrais principes auxquels toute la connaissance humaine peut être ramenée (Lettre-Préface des *Principes*, AT IX-B, 2).

■■ La sagesse définie par la Lettre-Préface constitue un état final de la connaissance humaine, que la découverte des vrais principes de la philosophie devrait permettre d'atteindre un jour. Mais certes, pour trouver ces « vrais principes », un haut degré de sagesse est déjà requis. Pour exprimer cette condition, Descartes évoque (p. 5) cinq degrés dans la sagesse : le premier se tire des notions connues de tous les hommes ; le second, de l'expérience sensible ; le troisième, de la conversation des autres hommes ; le quatrième, de la lecture des bons livres, « espèce de conversation que nous avons avec leurs auteurs ». Mais le cinquième et dernier degré, celui que les philosophes ont de toujours recherché, n'est précisément atteint qu'avec les « vrais principes », qui sont très clairs et très simples, et ont été « connus de tout temps » (p. 10), mais non pas précisément connus *comme tels*.

■■■ Le concept cartésien de la sagesse est donc extrêmement complexe. La division des cinq degrés évoque assez clairement des facteurs d'expérience et de culture. Toutefois, le plus important pour atteindre le cinquième degré (et le terme de ce degré, à savoir « la plus haute et la plus parfaite morale » qui constituera « le dernier degré de la sagesse », p. 15) réside sans doute dans cette forme première et universelle de la sagesse que Descartes appelait dès la *Règle I* le *bon sens* (*bona mens, sive universalis sapientia* : AT X, 360), et qui porte électivement sur les opérations mêmes de l'esprit (dans leur relation à leurs objets). Mais il ne faut pas opposer trop strictement l'aspect *naturel* de ce bon sens aux acquis d'une éducation. Ce bon sens doit s'étudier lui-même, et ne le peut qu'à travers une multiplicité d'expériences.

Science

■ Avoir la science d'une chose, c'est en avoir une véritable connaissance, « connaissance certaine et évidente » (*Règle* II, AT X, 362), incluant nécessairement celle du chemin intellectuel par lequel cette chose a été conclue ou trouvée. Il n'y a donc pas de science sans méthode. De fait, posséder une science (génériquement définie), c'est savoir s'orienter dans un certain domaine de questions, et savoir quelles questions doivent être résolues, et de quelle manière, pour que telle autre le soit : « Par Science, j'entends l'habileté à résoudre toutes les questions et à découvrir par sa propre industrie tout ce que l'esprit humain peut trouver dans cette science » (*à Hogelande*, 8 fév. 1640, AT III, 722-723). En tant qu'elle est fondamentalement identique dans toutes les sciences, cette habileté assure en dernier ressort l'unité de ces

sciences, qui « ne sont rien d'autre que l'humaine sagesse », et « sont toutes unies entre elles par un lien de dépendance réciproque » (*Reg. I*).

■■ La simple définition de la science comme connaissance certaine, évidente et méthodique élimine certains modes d'acquisition du savoir, comme la conjecture personnelle ou l'examen de l'opinion d'autrui (même largement approuvée). La conjecture ou l'opinion ne sont pas simplement rejetées du fait de leur fausseté éventuelle, mais surtout parce que, comme telles, même si elles se trouvent être vraies, elles ne permettent pas d'apprendre à former des jugements assurés. La *science* est tout autre chose que la *dispute*, mais aussi qu'un savoir *historique* : « Jamais, par exemple, nous ne deviendrons mathématiciens, même en connaissant par cœur toutes les démonstrations des autres, si notre esprit n'est pas en même temps capable de résoudre n'importe quel problème ; et nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose » (*Règle III*, AT X, 367 ; cf. aussi *à Hogelande, loc. cit.*).

■■■ Conformément à une distinction traditionnelle, il y a science des *conclusions* d'une démarche discursive, plutôt que des *principes* dont elle part. C'est parce que la science n'est pas tout entière intuitive qu'elle reste exposée au doute

hyperbolique, tant que la nature de notre connaissance et celle de Dieu n'ont pas été exactement établies. Ainsi, un géomètre athée ne peut avoir une « vraie et certaine science » même des théorèmes les plus élémentaires (*IIes Rép.*, pt 3, AT IX, 110 *sq.*). La « vraie et certaine science » est celle qui s'est garantie contre tout doute possible, et à ce titre elle implique un premier moment métaphysique.

Sens (sensation, sentiment [*sensus*, *sensatio*])

■ Le sens est une fonction de l'union de l'âme et du corps, qui nous fait connaître la disposition intérieure de notre corps et nous permet de nous orienter parmi les corps qui nous environnent (en appréciant notamment leur convenance ou nocivité à notre égard : *Med., VI*, AT IX, 66). Descartes associe aux cinq sens *externes* deux sens *internes*, qui nous communiquent respectivement nos appétits et nos passions (*Principes*, IV, 189). Avec la *vivacité* qui leur est propre, nos *sentiments* (le mot *sensation* n'appartient pas au vocabulaire français de Descartes) exercent souvent sur notre volonté un certain « effort » : ils incitent et disposent l'âme à agir et à juger d'une certaine façon. Bien que les *qualités sensibles* (chaleur, odeur, saveur, etc.) n'appartiennent pas réellement aux objets (qui ne possèdent qu'étendue, figure

et mouvement et n'agissent sur nous que par ces propriétés), les sens ne peuvent pas être dits *trompeurs :* il nous revient seulement d'en user prudemment et de reconnaître leur vraie fonction.

■■ Descartes ne définit pas le sens : c'est un genre de *pensée* que nous connaissons immédiatement comme distinct de l'intellection pure et de l'imagination. Son mécanisme causal peut être en revanche décrit selon *trois degrés* (cf. surtout *VIes Rép.*, pt 9).

Le *premier degré* (« ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel ») se réduit aux opérations purement mécaniques reliant les objets sensibles aux organes extérieurs du corps, puis ceux-ci au centre du cerveau (localisé dans la glande pinéale ; voir *union de l'âme et du corps*). Par exemple, la lumière (qui n'est qu'une tendance au mouvement de la « matière subtile ») réfléchie par les corps provoque dans la rétine puis sur les filets du nerf optique des mouvements plus ou moins forts de corpuscules en rotation plus ou moins rapide sur eux-mêmes : il en résulte, par traction et ouverture des « pores » cérébraux, une *impression* particulière dans la « superficie intérieure » du cerveau, que le mouvement intra-cérébral des esprits animaux transporte sur la grande pinéale. De même à peu près pour les objets des autres sens *externes* (ouïe, odorat, goût, toucher). De cette manière, Descartes peut éliminer

en totalité la théorie scolastique des *espèces*, qui voulait que les corps envoient vers les organes des sens de petites images qui leur ressemblent (cf. *Monde*, AT XI, 5 ; *Dioptr.*, IV ; *Med.* III, AT XI, 31 ; *à Mersenne*, 1er avril 1640 etc.) ; les impressions cérébrales correspondent mécaniquement aux objets, mais ne leur ressemblent en rien, ou seulement (dans le cas de la vision) de manière assez grossière. Les deux sens *internes* supposent eux-mêmes des mouvements des nerfs, mais ceux-ci ne « peignent » rien sur la petite glande : ils la meuvent seulement d'une certaine manière déterminée. Lorsque l'action des objets sur les nerfs est trop forte, ou que la « machine du corps » est détérioriée, nous sentons de la douleur. Lorsque les nerfs résistent à la traction de l'objet et témoignent du bon état de cette machine, il y a plaisir ou « chatouillement ».

Le *second degré* du sens « contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mû et disposé par ses objets, et tels sont les sentiments de la douleur… de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs… » C'est en propre le moment de l'union psychophysique, dans laquelle, en vertu de ce que Descartes nomme une *institution naturelle*, mouvements et figures provoquent des pensées. Dans le cas de la lumière, la force des mouvements s'associe au sentiment d'intensité, tandis que leur « façon », c'est-à-dire la vitesse de rotation des corpuscules, provoque le sentiment de la couleur. Ces sensations peuvent

se décomposer en éléments (par exemple les saveurs) et se combiner entre elles comme se combinent les mouvements qui les provoquent.

Le *troisième degré* est celui où l'âme *juge*, à partir des impressions qu'elle reçoit, de l'existence, de la situation et des propriétés de l'objet. « Que de ce sentiment de la couleur [...], je vienne à juger que ce bâton qui est hors de moi est coloré, et que l'étendue de cette couleur, de sa terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau, je détermine quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance de ce même bâton, quoiqu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens, et que pour ce sujet je l'ai rapporté à un troisième degré de sentiment, c'est néanmoins une chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul. » La *Dioptrique*, en partie à la suite de Kepler, examine en détail la « géométrie naturelle » à l'œuvre dans ce raisonnement.

Pris au sens strict, le *sens* ne consiste donc que dans le second des degrés ici distingués. En effet, le premier degré, purement corporel, n'est nullement lié à l'existence de l'âme (il est ainsi commun à l'homme et aux animaux), tandis que le troisième degré est uniquement intellectuel. Mais l'ensemble du processus apparaît indistinct à l'esprit qui sent et juge des objets extérieurs ou même des dispositions du corps propre.

■■■ Il découle de l'analyse cartésienne que nous avons toujours tort de dire que « nos sens nous trompent ». En réalité, c'est toujours *nous* qui nous trompons, par un jugement précipité sur ce que nos sens nous représentent. Et l'esprit qui se précipite peut presque toujours se corriger, en confrontant les impressions d'un sens à celles d'un autre, en faisant varier son expérience de l'objet ou en réfléchissant sur la situation physique en question (fin des *Méditations*, AT IX, 71). Et il sera déjà en bien moindre danger de se tromper, s'il prend garde à la véritable fonction des sens, qui est de nous renseigner non sur la vraie nature des choses extérieures, mais sur ce qui est convenable ou nuisible à notre corps ; fonction qu'en général ils remplissent très bien, et dont il serait absurde et vain d'attendre qu'elle soit assurée sans aucune espèce d'accident.

Substance, mode, qualité, attribut



■ « Lorsque nous concevons la *substance*, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister » (*Principes* I, 51). En revanche, ont besoin d'autre chose pour exister (à savoir d'une substance à laquelle ils appartiennent) les *modes*, *qualités* et *attributs*. L'usage de ces trois notions, qui ren-

voient à la même réalité, est fonction du contexte de leur emploi : la substance est *diversifiée* ou variée par ses *modes* (ou *façons*) ; si le mode permet de dénommer la substance, il est une *qualité* ; en tant qu'il est inhérent à la substance, il est un *attribut* (I, 56). Le concept cartésien de substance comporte une équivoque, dans la mesure où il s'applique en des sens différents à Dieu et aux substances créées. Dieu, « substance incréée qui pense et qui est indépendante » (I, 54), est le seul être qui réponde en toute rigueur à la définition fournie : il n'a besoin que de lui-même pour exister. Pour les autres substances, étant toutes *créées*, elles ne sauraient exister sans le *concours de Dieu ;* le fait est seulement que nous les concevons sans relation de dépendance nécessaire par rapport à d'autres substances créées (I, 51).

■■ Ontologiquement, chaque substance se caractérise par un *attribut principal*, qui en constitue la nature ou l'essence, et auquel on peut ramener ses autres attributs. Et il n'y a que deux propriétés qui constituent de tels attributs : « L'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense » (I, 53). En effet, « tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps (figure, mouvement...) présuppose de l'étendue ; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser (*diversi modi cogitandi*) » (*ibid.*). C'est

donc l'attribut principal qui assure à la distinction entre l'âme et le corps sa dimension *réelle* : parce que je peux concevoir la pensée et ses modes sans aucune relation au corps, je serai fondé à poser l'âme comme une pure chose qui pense ; et de même, parce que je conçois l'étendue et ses modes sans aucune relation à la pensée, je peux poser le corps comme une simple chose étendue (cf. *Med. II, V et VI*). Ces notions de la pensée ou de l'étendue sont en effet simples et primitives (*Principes* I, 48 ; *à Élisabeth*, 21 mai 1643), et ne sont tirées d'aucune autre par cette *abstraction de l'entendement* qui assurément m'ôterait le droit de poser ces choses comme des choses *complètes* (*IVes Rép.*, AT IX, 171, *à Gibieuf*, 19 janv. 1642, AT III, 474).

■■■ Cette manière de définir les substances laisse subsister le problème de leur individuation. Si chaque esprit est une substance, et aussi chaque corps (cette pierre, ce morceau de cire), quel sera le principe de leur distinction ? D'ailleurs, peut-on concevoir un esprit ou un corps comme subsistant seul, hors de toute relation avec d'autres substances créées ? Comment expliquer en outre qu'une substance telle que la pierre soit une partie de la *substance étendue* en général ? Ces questions, qui justifieront elles-mêmes les efforts métaphysiques de Spinoza ou de Leibniz, ne trouvent pas chez Descartes de réponses marquées. On peut voir là le signe

d'une prise de distance de Descartes à l'égard des préoccupations scolastiques, et celui du caractère essentiellement fonctionnel de son ontologie.

Union de l'âme et du corps

■ Dans l'homme, l'âme ou esprit, substance dont « toute l'essence ou la nature n'est que de penser », est unie à un corps qu'on peut assimiler à une machine capable de remplir seule (dans des conditions données) un certain nombre de fonctions. Entre les deux substances, intellectuelle et corporelle, l'union est ici très étroite : de même que bien des mouvements du corps ont pour cause des pensées ou volontés dans l'âme, de même, beaucoup de choses qui arrivent à ce corps donnent lieu dans l'âme à des sentiments plus ou moins vifs. Pour exprimer ce fait que l'âme, sauf dans un certain nombre de situations, agit et pâtit avec le corps au point de former avec lui « un seul tout » (*Med. VI*, AT IX, 64), Descartes parle d'une union qui n'est pas *accidentelle*, mais *substantielle* (*IV*^es^ *Rép.*, AT IX, 177).

■■ Il ne faut pas imaginer l'âme humaine comme réellement étendue à travers le corps, de telle sorte qu'une partie en serait logée dans la main, une autre dans le bras, etc. Étant de nature incorporelle et inétendue, elle ne peut être

unie qu'au corps *comme tel*, autrement dit à l'ensemble de la machine (*Passions*, art. 30) ; et elle n'est conduite à s'absenter du corps que lorsque cette machine, telle une montre, est « rompue » (*ibid.*, art. 5). Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas un lieu ou une partie du corps où l'âme humaine exerce plus particulièrement ses fonctions. Ce lieu est le cerveau, et plus particulièrement la petite glande dite pinéale (le *conarium* ou épiphyse), qui, selon Descartes, est suspendue au milieu du cerveau et au-dessus de ses « concavités » (les ventricules). Représentée par le *Traité de l'Homme* comme une fontaine d'où les « esprits animaux » (« parties les plus subtiles du sang ») coulent dans le cerveau et vont se rendre de là dans les nerfs, cette glande est sensible au moindre mouvement des « petits filets » des nerfs ; c'est sur elle que se peignent les images des objets qui agissent sur les organes des sens ; c'est selon qu'elle se penche d'un côté ou d'un autre que les esprits animaux affluent dans les nerfs de tels ou tels muscles pour provoquer tel ou tel mouvement ; ce sont les mouvements de cette glande, causés par les esprits animaux, qui procurent dans l'âme ses passions ; mais c'est aussi à cette glande que l'âme peut imprimer divers mouvements et diverses « impressions », non certes « directement » (par une volonté expresse), mais selon que sa pensée se porte vers telle ou telle chose, ou sa volonté vers telle ou telle action. La correspondance ou consécution immédiate et immanquable entre certaines pensées et certains mouvements dans

le cerveau est dite « instituée de (*i.e. : par*) la nature » : cette institution est comparable à celle qui associe, dans un langage, tel son ou tel signe à tel sens. Certaines autres associations, dues à l'habitude, peuvent d'ailleurs être modifiées par une action appropriée (*Passions*, art. 50).

■■■ La difficulté de concevoir cette « étroite union » et cette interaction entre des substances si différentes sera notamment soulignée par Spinoza (cf. *Éthique* V, Préface), et incitera ce dernier, comme aussi Malebranche ou Leibniz, à proposer des hypothèses métaphysiques alternatives. La même difficulté n'a pu échapper aux premiers lecteurs de Descartes, notamment Gassendi et la princesse Élisabeth. Elle est reconnue par Descartes lui-même dans ses réponses à la princesse : nous ne pouvons « concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et du corps, et leur union » (*à Élisabeth*, 28 juin 1643). Mais l'union actuelle de notre âme avec notre corps est un fait irrécusable, et le sentiment intime que nous en avons est chose dont toute enquête métaphysique sérieuse doit pour finir reconnaître la spécificité et la légitimité (*Med. VI*, AT IX, 59 *sq*.). Ce sentiment ne se laisse pas réduire à quelque autre forme de connaissance : de cette union, nous avons une expérience tout à fait particulière, et, peut-on dire, une *notion primitive* qui ne nous est donnée ni avec celle de l'âme seule, ni avec celle du corps seul. L'énigme qui subsiste dans cette union ne

menace pourtant pas l'évidence de la « distinction réelle » : elle ne fait que marquer les limites de notre connaissance de notre être même.

Vérité (*veritas*)

■ Nous avons de la vérité « une notion si transcendantalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : on n'aurait point [de moyen] pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature ». La vérité fait donc partie, avec la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., de ces choses qui sont si simples et si naturellement connues que « lorsqu'on veut [les] définir, on les obscurcit et on s'embarrasse » (*à Mersenne*, 16 oct. 1639).

■■ Dans l'unique développement qu'il semble avoir consacré à cette question, Descartes accepte de fournir de la vérité une définition *de nom* : « à ceux qui n'entendent pas la langue », on peut dire que « ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu » ; mais, ajoute-t-il, « on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature » (*ibid*.). Ce texte est

étonnant à plusieurs égards. La définition scolastique de la vérité comme « adéquation de la chose et de l'entendement » s'y trouve pratiquement vidée de sa portée, au profit d'une autre définition que Descartes propose indirectement, grâce à un détour par les « choses » : ce qui fait qu'une pensée est vraie, c'est uniquement qu'elle est *une vraie pensée*, dotée du maximum de précision et de solidité qu'une pensée puisse revêtir. Mais cette solidité suppose que l'esprit ait pris en compte tout ce qui doit l'être ; et « la vérité étant indivisible, la moindre chose qu'on en ôte ou qu'on y ajoute la falsifie » (*à Mersenne*, mars 1642, AT III, 544).

Vérités éternelles

▪ Dès ses premières lettres sur la métaphysique, Descartes écrit au P. Mersenne : « Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu (*i.e.* : par Dieu) et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures » (15 avril 1630). L'égalité : 3 + 1 = 4, ou celle des rayons du cercle, ne sont vraies qu'en tant que Dieu l'a voulu ; car il n'a rien *vu* avant de vouloir et de créer : « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* [*i.e.* : pas même par une distinction de raison] » (27 mai 1630). Aussi

n'est-il « pas seulement la cause de ce qui est et de ce qui sera, mais aussi la cause des possibles et des natures simples » (*Ent. Burm.*, AT V, 160).

▪▪ Première expression en date des méditations métaphysiques de Descartes, la doctrine dite de la « libre création des vérités éternelles » frappe par son extrême audace. Si « l'on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu » (*à Arnauld*, 29 juillet 1648, pt 6), on doit avouer que Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, faire que soit vrai ce que nous jugeons le plus impossible ; et par exemple, qu'il a été libre « de faire qu'il ne fût pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les contradictoires ne peuvent être ensemble » (*à Mesland*, 2 mai 1644). Sans doute en raison de ses difficultés propres, cette doctrine qui se retrouve dans les *Réponses aux Objections* (cf. *V^es Rép.*, V, I ; *VIes Rép.*, pts 6 et 8) et dans certaines formules des *Principes* (I, 22-24) ne figure pas explicitement dans les *Méditations*. En dépit de cette relative discrétion, il s'agit d'une doctrine métaphysique de première importance, et organiquement liée à la conception cartésienne de la nature divine, de la création et de la science. Pour que nous soyons assurés de ne pas nous tromper dans ce que nous concevons clairement et distinctement, il faut en effet que Dieu même soit l'auteur et la « source de toute vérité » ; s'il n'en était pas l'auteur, il serait comme les dieux antiques, assujetti « au Styx

et aux Destinées » (*à Mersenne*, 15 avril 1630). Comment Dieu aurait pu rendre possible ces mêmes choses qu'« il a voulu rendre impossibles », nous ne pouvons certes le concevoir en aucune façon ; mais « nous ne devons point tâcher de le comprendre » (*à Mesland*, 2 mai 1644) ; et d'une manière générale, il y a quantité de questions concernant l'opération divine que nous devons renoncer à nous poser, car elles dépassent à tous égards notre pouvoir de connaître.

Vertu (*virtus*)

Voir *Générosité*.

Volonté

■ Seconde des deux principales facultés de l'âme (avec l'entendement), la volonté se définit en premier lieu comme *puissance d'élire* (autrement dit, de choisir), et en second lieu comme puissance de poursuivre ou d'exécuter ce qu'on a choisi. Élire une chose, c'est donner son *assentiment* à la représentation de cette chose comme étant la meilleure qu'on puisse choisir : c'est pourquoi la volonté, faculté d'élire, est aussi faculté de juger. Cette volonté, comme y avait insisté saint Augustin, est libre par essence : « Il n'y a

personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre » (*III[es] Rép.*, XII). De fait, la *IV[e] Méditation* réunit dans une même définition la volonté et le libre arbitre (*voluntas, sive arbitrii libertas*...) : « Elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas, ou plutôt seulement en ce que pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » (AT IX, 46).

■■ La liberté de la volonté implique-t-elle, comme le veulent les théologiens jésuites, une sorte d'*indifférence* ? Descartes y insiste partout : pour être libres, il n'est pas nécessaire que nous soyons indifférents à choisir entre l'un ou l'autre de deux contraires (*Med. IV*, AT IX, 46). Cette indifférence ne signifie qu'un défaut de connaissance ; elle devrait nous retenir de tout choix, et « n'est pas de l'essence de la liberté humaine » (*VI[es] Rép.*, VI) – liberté dont elle ne constituera que « le plus bas degré » (*Med. IV*, *ibid.*). Mais si l'on entend par indifférence « la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires », il faut en effet (*à Mesland*, 9 fév. 1645) l'attribuer à la volonté, qui est « tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte » (*Passions*,

art. 41). Une chose est à cet égard que « la plus grande clarté dans l'entendement » serve immanquablement de principe à la détermination de la volonté, autre chose, qu'elle *détermine* directement cette volonté même. La volonté cartésienne ne peut être déterminée à rien, pas même par la plus forte passion : elle ne peut être qu'*incitée* ou *disposée* à *se* déterminer de telle ou telle façon. C'est cette sorte d'indépendance métaphysique de la volonté, toujours libre de donner ou non son consentement, que Descartes souligne après les *Méditations*, en lui accordant à titre constitutif une certaine espèce d'« indifférence » (cf. aussi *Principes* I, 41 ; *à Mesland*, 2 mai 1644 ; *à Élisabeth*, 3 nov. 1645).

▪▪▪ À la différence de l'entendement, notre volonté apparaît dans les *Méditations* « si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes » (*Med. IV*, AT IX, 45) ; c'est pourquoi elle « peut en quelque sens sembler infinie » (*Principes* I, 35), et nous fait porter plus que toutes nos autres facultés « l'image et la ressemblance de Dieu » (*Med. IV, loc. cit.*). Cette infinité de la volonté, que Descartes évoque avec précaution, peut s'entendre de deux manières : extensive (« nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre » : *Principes*, *ibid.*) ou intensive (notre vouloir est une sorte d'acte absolu qui ne dépend que de nous, qui « ne consiste qu'en une seule chose » et auquel « on ne

saurait rien ôter sans [le] détruire » : *Med. IV*, AT IX, 48). Le premier aspect fait difficulté, notamment parce qu'on peut nier (comme l'a fait Gassendi avant Spinoza : *Ves Obj.*, IV, III) que la volonté puisse s'étendre à quelque chose que nous n'apercevions en aucune façon. De fait, le second aspect, intensif, de l'infinité de la volonté est le plus authentiquement cartésien (cf. *Ent. Burm.*, AT V, 159) : il n'est qu'une autre manière d'exprimer l'indépendance métaphysique de ce libre arbitre qui « nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter d'en être sujets » (*à Christine de Suède*, 20 nov. 1647). Quoi qu'il en soit, l'infinité de notre volonté n'est rien en quoi nous devions nous complaire : notre devoir est plutôt de la contenir dans les limites d'une véritable connaissance du bien.

Bibliographie

Œuvres de Descartes

Œuvres, éd. Adam-Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 11 vol.

Œuvres philosophiques, éd. de F. Alquié, Paris, Classiques Garnier, 3 vol.

Opere; Opere Postume; Tutte le Lettere, sous la direction de G. Belgioioso, Milan, Bompiani, 3 vol., 2005 et 2009 (très utile édition complète bilingue, français-italien ou latin-italien).

Œuvres complètes, sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard-Tel, 7 vol. (en cours de parution).

Entretien avec Burman, éd. de J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981.

La Recherche de la vérité, éd. d'E. Lojacono, Paris, PUF, 2009.

Études

Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950.

Jean-Marie Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979 ; *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, P.U.F., 2001 ; *L'Histoire d'un esprit, Études sur Descartes*, Paris, Le Seuil, 2001.

Frédéric de Buzon et Vincent Carraud, *Descartes et les Principia II - corps et mouvement,* Paris, PUF, 1994.

John Cottingham (éd.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, 1992.

Michel Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.

Daniel Garber, *La Physique métaphysique de Descartes*, trad. fr., Paris, PUF, 1999 ; *Corps Cartésiens*, trad. fr., Paris, P.U.F., 2004.

Étienne Gilson, *Discours de la Méthode, texte et commentaire,* Paris, Vrin, 1925 ; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1951 ; *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979.

Henri Gouhier, *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris, Vrin, 1958 ; *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1969 ; *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972.

Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, P.U.F., 1983 ; *L'Intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998 ; *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000; *Descartes, chemin faisant*, Encre Marine, 2010.

Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 vol.

Denis Kambouchner, *L'Homme des passions,* Paris, Albin Michel, 1995, 2 vol. ; *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, vol. 1, Paris, PUF, 2005 ; *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008.

Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, Paris, 1945.

Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986 ; *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991 ; *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.

Jean-Luc Marion (éd.), *Descartes*, Paris, Bayard, 2007.

Geneviève Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, 2 vol. ; *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990 ; *La morale de Descartes*, Paris, PUF, 1970 ; *Descartes, biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, 2 vol.

Abréviations et éditions utilisées

Aux Doyen et Docteurs...	*Épître dédicatoire des Méditations métaphysiques aux Doyen et Docteurs de la faculté de théologie de Paris.*
Descr. du corps h.	*Description du Corps humain (1648)*
Dioptr.	*Dioptrique (1637)*

A050
£8

Disco…	*…mière - sixième*
Exp.	*… de l'existence … s aux Secondes*
Ent. …	
Ep. ad Voet.	*Épître à Voetius (1643)*
Géom.	*Géométrie (1637)*
L'Homme	*Traité de l'Homme (1633)*
Med. I, II…	*Méditation I, II… (1641; trad. fr. 1647)*
Monde	*Traité du Monde ou de la Lumière (1633)*
N. in Progr.	*Notae in Programma (Remarques sur le placard de Regius, 1648)*
I^{res} - VIIe Obj.	*Premières - Septièmes Objections aux Méditations Métaphysiques (1641)*
Passions	*Les Passions de l'âme (1649)*
Principes I/IV	*Les Principes de la philosophie (1644; trad. fr. 1647), première / quatrième partie*
Rech.	*La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle (date inconnue)*
Reg. I, II…	*Règles pour la direction de l'esprit (Regulae ad directionem ingenii, 1628?), I, II…*
I^{res} - VIIes Rép…	*Réponses aux Premières - Septièmes Objections (1641-1642)*

Les textes non divisés par Descartes en articles, points ou sections sont cités dans l'édition de référence des *Œuvres* par Ch. Adam et P. Tannery (nouvelle présentation, Vrin-CNRS, 11 vol.). « AT III, 526 » se lit : « éd. Adam-Tannery, tome III, p. 526 ». Pour les principaux textes (*Discours de la Méthode*, *Méditations*, *Regulae*…), la pagination AT est aujourd'hui reproduite en marge de toutes les bonnes éditions.



Achevé d'imprimer en mars 2011
Dépôt légal mars 2011 /N°d'impression L 74325
Imprimé en France